

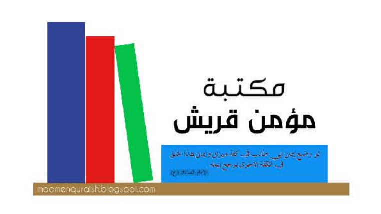


المحجّة

مجلّة متخصّصة تُعنى بشؤون الفكر الدينيّ والفلسفة الإسلاميّة 26



عدد خاصّ: الطبيعة البشريّة [1]



المَحَجّة | العدد السادس والعشرون ٢٠١٣

مجلّة تُعنى بشؤون الفكر الدينيّ والفلسفة الإسلاميّة

رسالة معهد المعارف الحكميّة: معهد المعارف الحكميّة (للدراسات الدينيّة والفلسفيّة) مؤسّسة بحثيّة تعليميّة، تنشط في الحقل الفكريّ من أجل توفير حضور فاعل في الوسط العلميّ والثقافيّ، وتجسير التواصل بين الاتّجاهات الدينيّة والفكريّة، من خلال الدراسات المعمّقة والتعليم التخصّصيّ، والأنشطة والنشر.

ضوابط النشر في مجلّة المحجّة: تنشر المحجّة الأوراق العلميّة والمقالات الفكريّة التي تتحقّق فيها الأصالة بحيث لا تكون قد نشرت سابقًا، أو مقدّمةً للنشر في مكان آخر: تتولّى الهيئة العلميّة في المجلّة تحكيم المواد المقدّمة وترجيحها، على أن تبقى أسماء المحكّمين والكتّاب غير معلنة؛ يحقّ لإدارة التحرير إجراء التعديلات المناسبة على البحث بشكل منفرد أو بالاتّفاق مع الباحث؛ تُرفق جميع المساهمات بملخّص لا يزيد عن ١٥٠ كلمة، ولا يتمّ قبول الأبحاث التي لا تستوفي الشروط المبيّنة أعلاه. وتحتفظ دار المعارف الحكميّة بكامل حقوق الطبع والنشر للموادّ التي يتمّ نشرها في المجلّة.

ما يُنشر في المجلّة يعبّر عن رأي صاحبه ولا يعبّر بالضرورة عن رأي المجلّة.

تُرسل الاشتراكات والمراسلات باسم رئيس التحرير على العنوان التالي:
معهد المعارف الحكميّة (للدراسات الدينيّة والفلسفيّة)
لبنان - الحدث - سانت تيريز - سنتر يحفوفي - بلوك C - الطابق الثالث
أو على رقم الحساب: بنك عودة 59129946100206401
almahajja@shurouk.org
00961-5-462191 / 00961-1-544622/1



فهرس المحتويات

عدد خاص: الطبيعة البشرية (١)

ملفّ العدد ٢٧ [الطبيعة البشريّة (٢)]

افتتاحيّة العدد

تمخّضت النقلة الديكارتيّة عن ثلاثة آثار رئيسة[1] – أو لعلّها كرّستها. وقد كان لهذه الآثار مجتمعةً وقعها البالغ على فهم الطبيعة البشريّة وتعريف الإنسان. فالارتكاسة إلى الذات غرّبت العالَم، أو قُل اغتربت الذات، حتّى كأنّها اكتفت بذاتها عالمًا نهائيًا. ثمّ هي في عالمها الجديد، الذي رمت فيه الكفاية والاستغناء – بالمقدار الذي تشرع منه نحو كلّ آخر (وفي داخلها وخارجها آخرون) – تماهت مع البعد العقليّ فيه، فهو وحده ما تثبّتت منه. وكلّ بعد آخر فهو يحتاج في (إثبات) واقعيّته إلى إجازة من العقل إيّاه، وإلّا كان، في أحسن أحواله، صنيعةً مرحليّةً من صنائع هذا العقل في مساره التطوّريّ. وبعض الصنائع، التي تستقي وجودها من العقل إيّاه – هكذا هي السرديّة – اشتدّت في مفاعيلها حتّى باتت تنافسه. وبات تحدّيه يكمن في إثباته ذاتَه (أو أنّه تمام الذات) في إزاء منافساته على استحواذ الإنسان. وهو يفعل ذلك بالعودة إلى صفائه، بالخلوص من كلّ شائبة، وباكتناه حقيقته التي ما فتئت تتجلّى في غواشي من الخوالط. هو العقل المستقلّ بذاته، المستغني عن كلّ ما سواه، الواضح عند نفسه، والذي يحقّق نفسه في التجريد، وفي إبداعات التقانة.

خطوات النقلة، إذًا، هي كما يلي:

١. العقل، أو الفكر، دليل على الذات، وعلى كلّ ما سواها بالتبع؛

---

(١) المصادر، حول هذه «النقلة» الديكارتيّة، أكثر من أن نحصيها في عجالتنا هذه. ولكن انظر، على سبيل القراءة النقديّة،

E. Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, 2nd edn. (London and New York: Routledge and Kagan-Paul, 2003), pp. 2-7; C. Taylor, "Overcoming Epistemology," in *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), pp. 1-19; P. Ricœur, "The Crisis of the 'Cogito,'" *Synthese* 106: 1 (Jan., 1996): 57-66.

٢. الذات تتماهى مع هذا العقل؛

٣. حقيقــة هذا العقل أنّه أداتيّ، يعبّر عن نفسه بإبــداع الصنائع واستعمالها (وللصنائع التقنيّة، حتّى في حيّز الفنّ، خصوصيّة بالغة في هذا الصدد)، مع نزوع نحو التجريد هروبًا من ملابِسات الجسم، أو العالَم، أو ما سوى العقل.

وفي واقع الحال، فإنّ ثَمَّ أثرًا رابعًا له محوريّته على المستوى المجتمعيّ. إذ فردانيّة الإنسان اتّخذت لها، هنا، تأسيسًا أنطولوجيًّا وطيدًا. بعبارة ثانية، باتت طبيعة الإنسان تؤخذ بمعزل عــن جمعيّته، أو علاقتــه بالجماعة، إذ هذه الأخيرة لا تعدو كونهــا شأنًا طارئًا. وهذا تداع واضح لانسلاخ الإنسان عن الطبيعة الخارجيّة، أو جعله الخارجَ (الآخر الإنسانيّ ضمنًا) في إزاء الذات، وسيشكّل مقدّمةً، كما سنرى، لنبذ الطبيعة الإنسانيّة نفسها.

وإذا مــا كان موقع الإنسان مــن نظريّة بعينها يتحدّد بمقتضى المثــال الأعلى الذي تجعله لنفسهــا، فإنّ النقلــة الديكارتيّة تتموضع في إطار النظريّات التــي احتكمت إلى مثال أعلى عقــلانيّ – بالمعنى الذي مــرّ. وما يعنينا هنا هو، أوّلًا، ما يرتبــط بـ«تعريف» الطبيعة البشريّة بمقتضــى ذلك، وثانيًا، ما يرتبط بــأدوات معرفة الطبيعة البشريّة بعــد انتقالنا إلى عالم معرفيّ مغايــر تمامًــا. وهذا ليس بمنفكّ عــن المسألة الأولى، فقد كانت تجزئة العلــوم مقدّمةً لتشظية الذات الإنسانيّة بحيث تضمحلّ الطبيعة مع اضمحلال كلّ ما يعطي الذات تماسكها. ومن هنا، كان أن قامت بعض التيّارات الفلسفيّة التي تندرج في مفاعيل النقلة الديكارتيّة برفض أن يكــون للإنسان طبيعة ثابتة، إذ الثبات تقييد يُخــلّ بالمعياريّة المطلقة التي جُعلت للحرّيّة، من ناحية، وفيه «شائبة» الإلهيّ، من أخرى. ولا يخفى أنّ الارتياب بهذه «الشائبة» يحرّك حقولًا معرفيّةً بكاملها.

لقد ولّد تعريف الجسد والنفس على أنّهما جوهران في الفلسفة القديمة ضرورة السؤال عــن العلاقة بينهمــا. وإذ احتدّت هذه الجوهرانيّة مــع النقلة الديكارتيّة، بــات لزامًا إقصاء أحدهما لصالح الآخر، لِتضعضع السؤال عن العلاقة إلى حدّ بات معه لغوًا. وتاريخ الفلسفة بعد ديكارت، بأغلبه، تسويغ لأيّ الإقصاءَين.

إنّهــا لجوهرانيّة حادّة بالفعــل. والجوهرانيّة الحادّة تفاقم التشيــيء، بخلاف الجوهرانيّة الليّنــة التــي تحفظ الهويّــات الشخصيّة، مــع خصوصيّاتها، من غير أن تحــول دون سيرورة الأشيــاء وتفاعلها وتولّدها. بل لا كلام هنا عن أشيــاء. كلامنا، في واقع الأمر، ينصبّ على

لحاظـات وحيثيّات[٢]؛ أي لحاظات وحيثيّـات خاصّة بالطبيعة إيّاهــا. فهل الطبيعة جوهر سيّــال أم جوهر صلــب - إن كان ثَمّ من جواهر صلبة؟ ماذا عــن خصوصيّاتها ولوازمها؟ هــل من خصوصيّات لازمة؟ وكيف تحفظ هذه اللوازم الهويّة؟ أصلًا، ما العلاقة بين الهويّة والطبيعة؟

علــى ما في هذه الأسئلة من هــمّ أنطولوجيّ، فإنّني أجدني مأخــوذًا بأبعادها الأخلاقيّة - بالمعنــى التأسيســيّ للأخلاق. وسيتّضح لــك ما أريد. وإذ أتحرّر، شيئًــا ما، من الالتزام بإجابات – في استغلال (صارخ كما العادة؟) لمساحة الافتتاحيّة – فإنّ المحفّز على تكثيف السؤال هو السؤال عينه. إذ الطبيعة مبعث على السؤال، بل لعلّ السؤال أكثر أشيائها ذاتيّةً. و«السؤال المهاجر»[٣] أبلــغ فعلًا في الإنسان من اليقين البتّيّ. فلنلاحق الطبيعة في أسئلتها. فإنّهــا مصيغة بخليط من التقييد والإطلاق، من ثوابت ومن مغادرات. فما هو الثابت، وما الذي يغادر؟ أو ما الذي يلزم، وما الذي ينزع نحو المغادرة؟ وماذا يترتّب على المغادرة؟ هل الــذات، **في الطبيعــة**، تنحصر بما لا بدّ له أن يلزم، أم إنّ الــذات – حتّى الذات – من السيولة بحيــث لا يضيرها لو غادرها مــا كان، في وقت من الأوقات، ذاتيّهــا؟ فما مساحة الحركة فيها؟

ولعلّ الثابت في الطبيعة الإنسانيّة أنّها سيّالة، متحرّكة؛ يقول الملّا صدرا:

> النفس الإنسانيّة ليس لها مقام معلوم في الهويّة، ولا لها درجة معيّنة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعيّــة والنفسيّة والعقليّة التي كلّ لــه مقام معلوم، بل النفس الإنسانيّة ذات مقامات ودرجات متفاوتة، وما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته، وعسر فهم هويّته[٤].

فإذا كان الإنسان أكثر الأشياء حركةً، هل نستغني فيه عن بُعد إلهيّ؟

مــن الواضح أنّ للإنسان خصوصيّة. فهــو (أوّلًا) في حركته، قادر على تفعيل ذاته، وفي غير اتّجاه؛ إنّ الإنسان إذا ما استشعر في نفسه نزوعَين، هما الغاية في الخلاف والتضادّ – وهو يستشعر من نفسه ذلك – فإنّه يجد في نفسه القدرة على تحقيق أيّهما. فما كان قادرًا على أن يفعّل في نفسه من المنازع ما هو بهذه الدرجة من الاختلاف فهو إلى الإلهيّ أقرب.

---

(٢) انظر افتتاحيّتنا للعدد ٢١، «عودة الميتافيزيقا».

(٣) انظر، شفيق جرادي، «الدين والفلسفة والسؤال المهاجر»، مجلّة **المحجّة** ١٢ (٢٠٠٩): الصفحات ٨٩ إلى ٩٤.

(٤) نقلًا عن، حسن بدران، «المسارات الكلّيّة في قراءة الطبيعة الإنسانيّة»، هذا العدد.

ثـمّ (ثانيًا) هو صاحب وجهة. فإذا كان النزوعُ، على سعته، وتفعيلُه، ممّا يختصّ به، فإنّ تحديـد الوجهـة على عاتقه كذلك. وهو مـزوّد بأدوات التوجيه في قبالـة كلّ ما يحاول أن يشظّيـه، أو أن يجعلـه ساكنًا عند وجهة لا تليق به، والحال أنّ الوجهة التي ينبغي أن تلائمه، أو تلائـم طبيعتـه، هي الوجهة التي تأبى كلّ سكونيّة. وفي واقع الأمر، فإنّ الفطرة، في كثير من الأدبيّات الإسلاميّة هي هذه، أي التوجّه نحو المطلق، وإباء السكونيّة المعدمة.

لـذا كان الإنسـان متوجّهًـا بالضرورة. وأريد مـن التوجّه الفعل، بل الفعـل الذي يحدّد الهويّة ضمن جهة التقييد في الطبيعة. الطبيعة، إذًا، هي (١) ملاك التوجّه، وهي (٢) المصيغة بمقتضيـات التوجّه. وعلى هذا، لعلّ الخيـال أكثر فاعليّةً في تكوين التوجّه من العقل. فالعقل يهذّب، والخيـال يُطلق ويفسح. والجدل، الذي يؤرّق كلّ سؤال عن الطبيعة، هو الجدل بين التهذيب والإفساح بما يفعّل قابليّات الطبيعة، ويعيّن هويّتها، أي ما تستقرّ عليه الذات استقرارًا معتـدًّا به. فهما (التهذيب والإفسـاح) من عناصر الطبيعة من حيث هي مقيّدة من جهة، أي محكومـة للملاكات، ومطلقة من أخرى، أي مطلقة في وجهتها. ولا تخفى محوريّة الإرادة في تفعيـل ما ينفتح عليه الخيال، ويهذّبه العقـل (ولا نحصره هنا بالعقل الأداتيّ). كما لا تخفى محوريّة الشعور في تلمّس مسارات الاكتمال والتفعُّل، والتحفيز نحو مواصلة المسير.

فالمسـير نحـو المطلق لا يُتصوَّر فيه الوصول. إنّه وجـه الله، بالعبارة القرآنيّة، الذي يَهلَك كلّ شيء إلّاه[٥]. الوجهة، إذًا، وجه الله. ووجه الله هو الإنسان الكامل، أي الطبيعة البشريّة التـي اكتملت، فصارت إلهيّة؛ تفعّل فيها الإلهيّ الكامـن إلى أبعد مداه فَظَهَر. ولأنّه مطلق فإنّ أبعد مداه ليس غاية مداه. وإذا كانت الأشياء تُعرف بالوجه، فالله، إذًا، يُعرَف بالإنسان، ولذلك خلقه؛ لأنّه ذاك المتحرّك بالسؤال - بسؤال «ألست»[٦] - المتوجّه نحو أبعد مديات الـ«بلى»، مخلّصًا إيّاها من كلّ ترديد مبعثه الـ«لا» التي تريد تأكيد الذات، أي الطبيعة في بعض مستقرّاتها، في مقابل الوجه، أو الوجهة، أي الطبيعة في أبعد مداها.

الله ظاهـر في كلّ الأشياء. لا خلاف. المراد هنا أنّ ظهوره في الإنسان هو الأكمل، لأنّه ظهور لكلّ أسمائه. فهو ظهور على حدّ الاستواء، بتعبير الملّا صدرا[٧].

---

(٥) سورة القصص، الآية ٨٨. ولأنه في مثل هذا الموضع، فهو صاحب الوجاهة - هو «الوجيه عند الله» - فهو بالتالي صاحب الشفاعة، اي هو باب الخلائق إلى الله.

(٦) انظر، سورة الأعراف، الآية ١٧٢؛ ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾.

(٧) صدر الدين محمّد الشيرازي، **المظاهر الإلهيّة**، تحقيق السيّد جلال الدين الآشتياني (قم: دفتر تبليغات،

مجـدّدًا، إذًا. ليس الكلام في أشياء استقرّت على جوهريّة حادّة. بل الكلام في حيثيّات، في مراتـب، أي إنّ العلاقـة بين الطبيعة الإنسانيّة والطبيعة الإلهيّـة مَصيغة بالتسانخ بينهما. وإذا أقرّينا بهذا التسانخ، دون إحلالهما مرتبةً واحدة، فإنّا نخرج من عدد من الإشكالات المرتبطة بالسؤال عن العلاقة.

ولقـد حاولنا قراءة مفـردات العلاقة (الوحي والإيمان تحديـدًا) في عددين سابقين، فلا أكرّر. إلّا أنّ المرء ليلحظ أنّ سيّاليّة الطبيعة البشريّة، في إبائها قبضَ «العقل الأداتيّ المنهجيّ» عليهـا، تفتتح تحدّيًا معرفيًّا، وفي كلّ تحدٍّ فرصة إذا أُلهمنـا صبرًا كافيًا. فالسؤال، مثلًا، عن الوحـي، بالصيغة الذي يُسأل بها، أي عن إمكان العلاقة بين المطلق - ترد مفردة «المفارق» في العـادة، وهي أكثر إشكاليّـةً - والمحايث (المتزمّن إذا ما صحّ الاجتراح)، هو سؤال شبيه بالسـؤال عـن العلاقة بين الجسد والروح بعـد إقرار جوهريّتهما الحـادّة. هو سؤال مردود بمجـرّد إقـرار التعريف. ثمّ إنّ المطلـق، إذا ما أراد التواصل مع المتزمّـن، أليس هو من جعله في زمنيّتـه؟ أفلا يرى أن استيعاب المتزمّن لرسالتـه التواصليّة هو استيعاب مَصيغ بمقتضيات التزمّـن؟ وهل من سبيل آخر؟ إذا مـا جوْهَرْنا الزمنيَّ، في مقابل المطلق، بالحدّة التي صبغت فكرنـا طويلًا، فلا سبيل إلى ذلـك. أمّا إذا ما نظرنا إليه في سيّاليّتـه، وحركته المنفتحة على قابليّات الصعود والنزول، فإنّ إطار التعارض ينحلّ لصالح جدليّات التكامل.

تكمن الخطوة الأولى، إذًا، في نبذ كلّ معيقات التوجّه. أمّا الثانية، بطبيعة الحال، فتكمن في تهذيـب قابليّات تشخيص الوجهة. فنحن محكومون بالاختيـار - كان سارتر محقًّا. أمّا اختيارنـا، فيضعنا على مسار التشبّه بالوجهة (التخلّق بأخلاق الله). وأمّا «التوجّه» الأصيل فينا، فيزوّدنا بالخميرة التي تجعل التخلّق ممكنًا.

نصل، إذًا، إلى محوريّة الأخلاق لأنّها تختطّ مسارات حركة المغادرة والحلول. ولئن كانت هـذه الحركة مطويّةً في النفس (الإنسانيّـة)، فإنّها ليس بمقطوعة الصلة بالخارج. بل الخارج يعـمّ النفسـ الإنسانيّة وما سواهـا. وإنّما نأخذ النفس بمعزل عن خـارج لمقتضيات الاعتبار المنهجـيّ، فـلا ينبغي لنا أن نشيّئ هذه القسمة إثر ذلـك. فالفضائل التي هي مراتب الحركة الأخلاقيّـة الإنسانيّة تحاكي الأسماء المبثوثـة والمتغلغلة في كلّ ثنايا الوجود، بحيث يستحيل الكلام على انفكاك للبعد الأخلاقيّ عن الوجود العامّ، أو الوجود الخاصّ (الإنسانيّ).

١٤١٩هـ.ق)، الصفحة ٨٦.

بعبارة صدرائيّة، مجدّدًا،

اعلم أنّ الله اسم للذات الإلهيّة باعتبار جامعيّته لجميع النعوت الكماليّة، وصورته الإنسان الكامل، وإليه أشير بقوله، صلّى الله عليه وآله، «أوتيت جوامع الكلم»[.] والرحمان هو المقتضي للوجود المنبسط على الكلّ بحسب ما يقتضيه الحكمة، والرحيم هو المقتضي للكمال المعنويّ للأشياء، بحسب النهاية [...]، فمعنى بسم الله الرحمن الرحيم: بالصورة الكاملة الجامعة للرحمة الخاصّة والعامّة، التي هي مظهر الذات الإلهيّة، وإلى هذا المعنى أشار النبيّ، صلّى الله عليه وآله، بقوله: «بعثت لأتمّم مكارم الأخلاق»، لأنّ مكارم الأخلاق محصورة في الحقيقة الجامعة الإنسانيّة[٨].

تتجلّى هذه الحقيقة كرقائق في الطبيعة الإنسانيّة المتفعّلة في الدرجات الوجوديّة المختلفة، كتجلّيها في الوجود الخارجيّ. إلّا أنّ الإنسان يتميّز بجامعيّته التي بها استحقّ الخلافة. وطبيعته تقتضي التوجّه نحو هذه الجامعيّة، بل لعلّها التوجّه عينه. وعليه، فإنّنا نقرأ في كلام الملّا صدرا، بوضوح، الجمعيّة العضويّة التي تربط الوجود بعضه ببعض، مع لحاظ المحوريّة الخاصّة للإنسان. وكذلك نجد أنّ النبيّ، صلّى الله عليه وآله، بما أوتي من جامعيّة، فإنّه بُعث ليستحثّ الحركة نحو الجامعيّة الكامنة في النوع البشريّ.

لا غرو، إذًا، أن تحار العقول في طبيعة الإنسان، وأن تذهب بها المشارب بعيدًا في كلّ اتّجاه. وإن كان كلّ اتّجاه يعبّر عن بُعد أصيل في الإنسان، إلّا أنّ الاتّجاه القادر على محاكاة – ولا أقول إحاطة – الجامعيّة الإنسانيّة مخفيّ في ثنايا السؤال الإنسانيّ القلق أبدًا. بل إنّ الاتّجاه العامّ قد فرض قراءةً أحاديّةً على الإنسان تقصي كلّ إحالة على المقدّس، وتستثني الإلهيّ. وفي زمن المراجعات، تمثّل مقولة الطبيعة البشريّة فرصةً لصياغة كبرى تتعلّم من الإقصائيّات المتقدّمة وتنفتح على التقليد. فلا نراوغ عموميّةَ المفردة وإبهامها – وهذا متأصّل فيها – بالإجابات النهائيّة. وإن كان لا بدّ من تلمّس المفردة في مفردات من قبيل الهويّة، والشخص، والذات، والنفس، والعقل، والروح، والأنا، فلنراجعها كلّها على ضوء المنفسح الفكريّ الراهن.

مع العدد

يلج شفيق جرادي مبحث الطبيعة بمعاينة هويّة القلب الإنسانيّ الذي تتنازعه وجوهه المتعدّدة، فلا تستقيم إلّا عند إنسان الدهر، صاحب القلب البرزخيّ، والرؤية التوحيديّة. ومن منطلق فلسفيّ إسلاميّ جامع، كذلك، يعرض وليام تشيتيك لإشكاليّة تغييب الطبيعة

(٨) **المظاهر الإلهيّة**، مصدر سابق، الصفحتان ٨٥ و٨٦.

البشريّـة، ويقترح التوحيد كصيغة تأمّليّـة تعين على فهم الإنسان، على سعته. ويقترح سمير خـير الدين، بعد المقابلة بين مفردتَي الطبيعـة البشريّة والطبيعة الإنسانيّة، أن نتوسّل الإنسان لفهم الطبيعة، في تعارض مع المقاربة التقليديّة التي تجعل فهم الطبيعة مقدّمةً لفهم الإنسان. ويعترض حسن بدران على تغييب الحقيقة الوحيانيّة التـي تصرّ على طينيّة الإنسان في عين إصرارها على رفعة مرتبته. ويرى أنّ تغييب أيّ بعد من أبعاد الكائن البشريّ يجعل الإخفاق في فهم طبيعته لازمًا.

أمّـا السيّـد حسين نصر، فيجعل مقابلةً بـين الإنسان، بمعناه التقليـديّ، أي بما هو رابط بـين الأرض والسماء، والإنسان الذي اصطنعه التنوير على ركن القطيعة مع السماء. ويرى أنّ طمـس الصبغـة الإلهيّـة في الإنسان لا بدّ أن يـترك أثره على العالم كلّه لمـا لهذا الإنسان من محوريّة فيـه. وإذ تستعرض آن ماري شيمل القراءات الصوفيّة التقليديّة لحقيقة الإنسان، ولمدخليّـة الشيطان إليه، فإنّها تقف علـى خصوصيّة الإرادة الإنسانيّة وقابليّات الخير والشرّ عنده.

في المقالـة السابعـة، يتقدّم عليّ يوسـف بقراءة للطبيعـة البشريّة كما هـي حاضرة عند مدركيها، محاولًا إقامة علاقة رابطة بين أبعادها المتبدّية. وبعدها يتناول مهدي مهريزي مسألة تضمّن الخطاب الإلهـيّ للإنسان نحوًا من القراءة المجازيّة في سرديّاتها القصصيّة، كمقدّمة لفهم أبعاد قصّة خلق آدم في القرآن، وبما لها من تداعيات على فهم الطبيعة الإنسانيّة.

أمّا ماري ميدجلي، فتشرع من الإشكاليّات التي اعترت فلسفة الأخلاق جرّاء الاختزاليّة الفكريّة الحاكمـة لتصرّ على وحدة الفاعل الإنسانيّ في كلّ حكم أخلاقيّ. وفي مقالة حول المدرسـة التفكيكيّة، يدرس موسـى ملايري تداعيات القول بماديّـة النفس على فهم الهويّة الإنسانيّة.

وختامًـا، يعرضـ موريس بلوخ لأسبـاب فقدان علـم الإناسة لموضوعـه، أي الطبيعة البشريّة، والأثر المترتّـب جرّاء ذلك على فهم الطبيعة نفسها.

والحمد لله كما هو أهله

محمود يونس

عرش الروح وإنسان الدهر

شفيق جرادي[1]

القلب حقيقة سيّالة، يصعب استقرارها على حال، إذ تتبدّل حسب مظاهر الشؤون الإلهيّة، فتبقى في تتالي من الحركة في الأعراض السلوكيّة الكاشفة عن حركة في جوهر المعنى الإنسانيّ، أي اللبّ. وفعاليّة القلب هذه هي التي تولّد هويّة الإنسان، لأنّها تمثّل الطبيعة التي تشكلت لديه بفعل تأمّلات الذات، واستطالات الفؤاد المعرفيّة، وتبصّرات القلب في الواقع. فالقلب له وجه نحو البدن (الطين)، ووجه نحو المعنى الكلّيّ للنفس الناطقة، ووجه نحو الفرد بهويّته الشخصيّة، ووجه متّصل بنور الله. أمّا الإنسان الدهريّ فهو صاحب القلب البرزخيّ، الجامع بين الروح والطين، وصاحب الرؤية التوحيديّة، الممتلك نعمة المعرفة الفطريّة والتكليف الإلهيّ.

المفردات المفتاحيّة: «دعاء عرفة»؛ الإنسان الدهريّ؛ الطبيعة الإنسانيّة؛ القلب؛ الفؤاد.

حينما يكون الكلام في الإنسان، تحتشد الهواجس والأسئلة، ويستحكم القلق، وعندما تنظر إليه بما هو واقع في محيط أوسع عبّر عنه الدين، فأنت أمام حيرة ولغز ما زال الساعون لفكّه يتوالون بتقديم المحاولات. الإنسان ذات تبحث عن هويّتها بين وجوه تتّصل به كلّها اتّصالًا جوهريًّا، وعنه تصدر. هنالك وجهه المتثاقل نحو الأرض والطين، وهنالك وجهه المشدود نحو المطلق المفتوح على ما يتجاوز الحدود والنهايات. فيه وجه الزمن واللحظة، وفيه وجه الدهر والأبديّة. إنّه كائن الذات القابلة لكلّ تقلّب وانقلاب. فيه أودِع القلب الروحانيّ، أو قل: مستودع الوحي وعلم الأسماء الإلهيّة.

وعند القلب الخبر اليقين، كما عنده انزلاقات الطبع والهويّة، وانزياح المعنى والدلالات والمشاعر. هذا القلب الذي هو محور التلاقي بين الروح والبدن والنفس. صحيح أنّ الأدبيّات الإسلاميّة انطلقت في تعريفه بالكتلة المادّيّة الصنوبريّة، لكنّها شقّت عُباب المعنى عند كلّ

(١) مدير معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

محطـة جديـدة في التعريف، إذ وسمته مـرّةً بعرش الروح، وأخرى أسمتـه عرش الرحمن، وثالثةً نعتته بحصن اليقين على مراتب اليقين التصديقيّة الموصولة بالعلم والعين والحقّ. هذا القلب، من حقّنا أن نسأل عن موقعه من الإنسان وذاته، وعن دوره في تبيان حقيقة الطبيعة البشريّـة. وحتّى لا يذهب الخيال بعيدًا، فالسؤال عـن الطبيعة البشريّة لا يعني الطبيعة المادّيّة وحدهـا، بل هو يلحظها ليتجاوز نحـو الطبع تحديدًا، وعلاقة الطبع بالمـزاج، أو ما أسمي عنـد الفلسفة والطبّ القـديم بالأمزجة الأربعة. ثمّ ما هي انعكاسات هذا الطبع في السلوك الإنسـانيّ؟ وإذا كانت هذه هـي الحدود التي رسمها علم النفس الحديث لنفسه في دراسة الطبيعـة، فمن حقّ مبحث الطبيعة في الأديان أن يمتدّ للسؤال عن منشأ الإنسان، ولـِمَ كان؟ وما هـي مكوّناته الوجوديّـة؟ وممّ يتشكّل من حيث الجوهـر والأعراض؟ وكيف يتمحور حول نفسه وينفسح في ميادين امتدادات الغيب والروح والعالم؟ أين هو من الله؟

الطبيعـة المقصـودة بالسـؤال، إذًا، هي الـذات. وماذا يمثّـل القلب بالنسبـة إلى الذات الإنسـانيّـة؟ وهـل اتّفـق علماء المسلمين على مـا قاله العلّامـة الطباطبائي في الميـزان من أنّ «القلب هو الإنسان بمعنى النفس والروح»[2]، وليس مجرّد «العضو المدرك في البدن»[3]، إذ باستمراره يستمرّ الإنسان، ممّا يعني أنّ «مبدأ الحياة هو القلب»[4]، بل وإنّ «الآثار والخواصّ الروحيّـة كالإحساسـات الوجدانيّة مثل: الشعور، والإرادة، والحـبّ، والبغض، والرجاء، والخوف، وأمثال ذلك كلّها للقلب بعناية أنّه أوّل متعلّق للروح»[5].

ولا يقتصـر العلّامـة عند هذا الحدّ، بـل يعتبر كلّ نسبة للقلب إلى الصـدر أو الإدراك أو النفس أو غيره، إنّما هي من باب المجاز، أمّا القلب فهو الروح بلحاظ سريانه في كامل ذات الإنسـان. ولهذا السبب ورد أحيانًا التعبير عنه بمعنى أو بمفردة العقل ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَذِكْرَىٰ لِمَن كَانَ لَهُ قَلْبٌ أَوْ أَلْقَى السَّمْعَ وَهُوَ شَهِيدٌ﴾[6]،

القلـب ما يعقل به الإنسان فيميّز الحقّ مـن الباطل والخير من الشرّ والنافع من الضارّ، فإذا لم يعقل ولم يميّز فوجوده بمنزلة عدمه إذ ما لا أثر له فوجوده وعدمه سواء[7].

---

(٢) محمّـد حسـين الطباطبائي، الميزان في تفسير القـرآن، تصحيح وإشراف حسين الأعلميّ، الطبعـة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٧)، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٨.

(٣) المصدر نفسه.

(٤) المصدر نفسه.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) سورة ق، الآية ٣٧.

(٧) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١٨، الصفحتان ٣٥٩ و٣٦٠.

الإشارات، هنا، توجّهت إلى جملة أمور منها:

١. إعطاء القلب تعريف العقل ودوره من التمييز بين الصحيح والفاسد.

٢. ربط حقيقة الإنسان بما يعقل ممّا يوقر في قلبه.

٣. الحكم على بطلان أثر العقل والقلب بانعدام حقيقة معنى الإنسان.

بل إنّ القلب صبغة الإيمان ومائزه عن الكفر، والطهارة من الرجس، والبصيرة من العمى؛ ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾[٨]، ﴿وَمَنْ يُرِدْ أَنْ يُضِلَّهُ يَجْعَلْ صَدْرَهُ ضَيِّقًا حَرَجًا كَأَنَّمَا يَصَّعَّدُ فِي السَّمَاءِ كَذَلِكَ يَجْعَلُ اللَّهُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يُؤْمِنُونَ﴾[٩].

من هنا، فإنّ معرفة القرآن والوحي والكلام الإلهيّ تتوقّف على انفتاح القلب ﴿وَجَعَلْنَا عَلَى قُلُوبِهِمْ أَكِنَّةً أَنْ يَفْقَهُوهُ وَفِي آذَانِهِمْ وَقْرًا وَإِذَا ذَكَرْتَ رَبَّكَ فِي الْقُرْآنِ وَحْدَهُ وَلَّوْا عَلَى أَدْبَارِهِمْ نُفُورًا﴾[١٠]، وهو معراج إيمان المؤمن، ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾[١١]. وهذه الفعاليّة للقلب هي التي تولّد هويّة الإنسان بمعناها الدينيّ أو الانتمائيّ العامّ، لأنّها تمثّل الطبيعة التي تشكّلت لديه بفعل تأمّلات الذات وتبصّرات الواقع الخارجة من القلب والمؤثّرة فيه. وإذا كان القلب هو مائز هويّة عن هويّة، فهذا يعني أنّ من الصحيح أن نعتبره عين الذات، وبأقلّ التقادير أن ننسبه لجوهر الذات الإنسانيّ.

وقبل أن ندخل عتبة القلب في رسم ما تناولت القراءات الإسلاميّة، وفيما نجده عند النصوص الإسلاميّة الأساسيّة، بودّي أن أتوقّف عند ملاحظة أثارتها لديّ مقاطع «دعاء عرفة» للإمام الحسين عليه السلام، وهي تتحدّث عن الإنسان وطبيعته بلغة تختلف عن كلّ لغة درست الطبيعة الإنسانيّة.

إنّ إنسان الحسين، حسب مقاطع «دعاء عرفة»، هو «الإنسان الدهريّ»، الذي ننظر إليه خارج المنهج أو المناهج الميتافيزيقيّة المعهودة، التي تبني قواعدها النظريّة، ثمّ تقوم بإسقاطها

---

(٨) سورة التوبة، الآية ١٢٥.

(٩) سورة الأنعام، الآية ١٢٥.

(١٠) سورة الإسراء، الآية ٤٦.

(١١) سورة الفتح، الآية ٤.

على هذه المسألة أو تلك.

الإنسـان الدهـريّ هـو ذاك الواقـف هنا، في هذا المـكان ولا يحدّه مـكان، وفي هذه اللحظة، ولا تحجبه اللحظة عن امتدادات الدهر والأبديّة. إنّه الساعي لمعرفة نفسه بعين قلبه البرزخيّ الجامع بين الروح والطين، بين النفس الإلهيّ والبدن الطبيعيّ.

الإنسان الدهريّ في «دعاء عرفة»

من أين أتيتُ؟ وكيف كان المسار في عين القضاء والقدر والمشيئة الإلهيّة؟ ولماذا كنتُ الآن؟ وبالتالي من أنا؟ وإلى أين أتّجه؟

أسئلة الذات والمصير التي تخرج من القلب ووجدان الذات عند كلّ من فكّر وتدبّر. قد تبقـى أسيرة السؤال واللحظة، بل أحيانًا الواقعة التي تُحاصرنا فتخنُق فينا كلّ انبساط الروح وانشراح الصدر، واقعة لحظة تتموضع عندها بفلسفة ومنطق وضعيّ لا تعنيه إلّا أرقام خيال الضـرورات، ممّا جعل الإنسان عنده ابن المعادلـة المُفترضة. إنّه ابن الآن والشيء تلو الشيء، كلّ المعـاني شـيء هو الآن، أو نذريه في العاصفة ونلقمه بطن وحشـ الغفلة والتناسي. وقد يتحـوّل فينا السـؤال إلى روح مهاجر بين عالم وآخر. عالم سلطانه عرش الروح، وهل عرش الـروح إلّا القلـب المفتوح على كلّ وجود وحقيقة، ذلك أنّ من طبيعة الإنسـان في أطروحة «الإنسـان الدهريّ» أنّه جامع العـوالم والمراتب والحقائق، وما قلبه إلّا عرش الروح المنبسط في سلطانه على كلّ تلك المجامع. وهذه النتيجة تستقرّ في الوجدان، حسب «دعاء عرفة»، بمقتضى الحمد على رؤية بناها الداعي لوجوده الممتدّ من «الآن» إلى كلّ حين قبْليّ وبعديّ. فهـو عندما يقول: «الحمد لله الذي ليس لقضائه دافـع ولا لعطائه مانع»، يربط المعرفة بأمر روحيّ تعبّر عنه لغة الأدبيّات الإسلاميّة بالحمد.

فالحمـد معرفة روحيّـة قلبيّة يتوجّه فيها المـرء إلى مصدر وجوده حصـرًا؛ الذي هو الله هنـا، فيثنـي عليه ثناء معرفة به وبجزيل عطاياه. وبمقدار ما يـزداد المنسوب الكيفيّ للمعرفة الوجدانيّـة القلبيّة، بمقدار ما يحصل الترقّـي الروحيّ الوجوديّ في شهود الحامد (العارف) ومراتبـه الوجوديّة، بحيث يصبـح كالمطّلع، أو مطلعًا على سرّ القضـاء والعطاء الإلهيّ؛ أي كأنّمـا قد أشهده الله مـن تبصّره بوجوده «الآن» خلقه، بل أمر خلقـه. فيشاهد بقلبه حقائق إيمانيّـةً أشار إليها الدعاء من مثل: «فطر أجناسـ البدائع، وأتقن بحكمته الصنائع، لا تخفى عليـه الطلائع، ولا تضيـع عنده الودائع». إنّـه شهود لا يستغرق بالـذات الإلهيّة، بل بهذا

الخلـق المفتوح على مصدر حقيقته وسرّه، والذي لا تراه إلّا عين القلب عند صاحب الرؤية التوحيديّـة؛ «الإنسان الدهـريّ». إنّها معرفة قلبيّـة تتحرّك حركةً دائريّـةً من جانب وجه الخليقة إلى عالم الأمر، ومنه إلى المآل «اللهمَّ إنّي أرغب إليك وأشهد بالربوبيّة لك مقرًّا بأنّك ربّي وأنّ إليك مردّي ابتدأتني بنعمتك قبل أن أكون شيئًا مذكورًا».

التوجّـه إلى الله منشؤه عند العارف الرغبة؛ بمعنى الحبّ، والإقرار؛ بمعنى اليقين المورِث للاطمئنـان، بل عين الطمأنينـة. فيرى العارف بمقتضاه ذاته الممتدّ بوحـدة متّصلة بين المبدإ والمـآل. وهو مـا يورِث معرفةً بصنوف النعم والآلاء التـي تستوجب الحمد بدءًا من مرحلة «الوجود العلميّ»، حيث كان حقيقةً لم تتمثّل بمصداقها بعد، «قبل أن أكون شيئًا مذكورًا»، إذًا، حيـث كنت شيئًا إلّا أنّه غـير مذكور. لتكون رحلة الإنسان الدهريّ، أو إنسان الدهر، ترابًا، ثمّ نورًا ساكنًا في الأصلاب، آمنًا من ريب الأزمنة بلطف العناية الإلهيّة، حتّى تتكفّله الرحمة الربّانيّة وليدًا في دولة الحقّ وأمّة الإيمان والهداية، كلّ هذه العناية يراها إنسان الدهر الآن مـن نقطة الزمن المتّصل والممتدّ بكافّة الأبعاد ليتوجّه من محور الإنعام إلى مقصد النعمة ومصدرهـا؛ من عقل القلب البيانيّ قائلًا: «فتعاليتَ يا رحيـم يا رحمن، حتّى إذا استهللتُ ناطقًـا بالكلام أتممتَ عليّ سوابغ الإنعـام وربّيتني آيدًا في كلّ عام حتّى إذا اكتملت فطرتي واعتدلت مرّتي أوجبت عليّ حجّتك».

إنّ أعظـم ما يمتلك قلب أهل الحمد، من أصحاب رؤيـة «الإنسان الدهريّ»، هو نعمة المعرفـة الفطريّـة، والتكليف الإلهيّ للإنسان الهادف إلى تقديـر كونه مُستخلفًا في الأرض ليرعى شؤونها وشؤون أهلها، مع كلّ ما يقتضيه هذا التكليف من خصائص الكرامة وتحمّل المسؤوليّـة والإرادة الحـرّة الخلّاقـة. هاتان النعمتـان اللتان تستوجبان مستـوًى من الوعي والحضور القلبيّ لذاك الوعي، ومن ذلك:

١. «ألهمتني معرفتك»؛ والمعرفـة الإلهاميّة هي إدراك معرفيّ قلبيّ؛ بمعنى أنّه يستوعب تمام الكيان الإنسانيّ الذي يتأثّر بالمعرفة ويؤثّر في السلوك.

٢. «روّعتني بعجايب حكمتك»؛ إذا كانت انطلاقة الفلسفة التقليديّة، ومنها الأرسطيّة تحديـدًا، تقوم على فعـل «الدهشة»، فإنّ المعرفة المسؤولة هنـا، تقوم على إحساس «الروعة» المورِث للخشية والمتملّك بالقلب، ومنه إلى سائر ما يتّصل به من جوارح وجوانح وقوى نفسانيّة.

٣. «وأيقظتنـي لِمـا ذرأت»؛ اليقظة هي استفاقة على حقائق الخلـق، لا تقوم إلّا بالتأمّل والتبصّر والتدبّر، وكلّها أفعـال معرفيّة قلبيّة تتّصل بالموجودات، ليكون القلب عند

الإنسان الدهريّ متوحّدًا بحقائق ما يحيطه من الكائنات وحياة الكائنات.

٤. «ونبّهتني لشكرك»؛ التنبيه إشارة رمزيّة تنقل ذات العارف من الغفلة إلى الذكر؛ أمّا الشكر، فهو حسب الدعاء الأوّل من **الصحيفة السجاديّة** للإمام زين العابدين عليه السلام، سرّ الوصول إلى رتبة الإنسانيّة. وهنا، صلة القلب من وجه الرغبة نحو المقدّس المتسامي بعد أن أشار إلى الوجه الأوّل الذي يلحظ بوجهه الخليقة وما ذرأ الرحمن.

النتيجة بعد ذلك، «أوجبتَ عليّ طاعتك وعبادتك وفهّمتني ما جاءت به رُسُلك ويسّرت لي تقبّل مرضاتك، ومننتَ عليّ في جميع ذلك بعونك ولطفك»؛ فالواجب إذًا، مبنيٌّ على الحقّ الذي ناله القلب، والعبادة درب اكتمال ذاتيّ يؤهّل المرء لنيل رتبة المسؤوليّة الكونيّة في الأرض (الاستخلاف). وفهم ما جاء به الرسل، ليس مجرّد فهم حرفيّ لأنظمة وقوانين، بل هو فهم معرفيّ بالسرّ، وعشق سرّ الذات لسرّ القضاء والعطاء. وهنا، يكون الاطمئنان بعد التصديق، عبر إحساس القبول والرضا والمنّ والعون واللطف الإلهيّ. إنّه اطمئنان قائم على معرفة حقيقيّة تستوجب دوام الشكر،

> وأنا أشهد يا إلهي بحقيقة إيماني وعقد عزمات يقيني وخالص صريح توحيدي، وباطن مكنون ضميري، وعلائق مجاري نور بصري وأسارير صفحة جبيني أن لو حاولت واجتهدت مدى الأعصار والأحقاب لو عُمّرتُها أن أؤدّي شكر واحدة من أنعمك ما استطعت ذلك إلّا بمنّك الموجب عليّ به شكرك أبدًا جديدًا.

وهذا النحو من العرفان هو الذي يولّد الإيمان القلبيّ «أشهد بجهدي وجدّي ومبلغ طاقتي ووسعي، وأقول مؤمنا موقنًا الحمد لله».

ومن هذه النوازع الفطريّة القلبيّة، والجهد الروحيّ للقلب، يصوغ إنسان الدهر رؤيته نحو الشخصيّة التي يطمح إليها والتي يعتقد أنّها تمثّل نموذج حقيقة الإنسان. وذلك حينما يقول الإمام الحسين عليه السلام بنفس الدعاء:

> اللّهمّ اجعلني أخشاك كأنّي أراك وأسعدني بتقواك ولا تشقني بمعصيتك وخر لي في قضائك وبارك لي في قدرك حتّى لا أحبّ تعجيل ما أخّرت ولا تأخير ما عجّلت، اللّهمّ اجعل غناي في نفسي، واليقين في قلبي، والإخلاص في عملي، والنور في بصري، والبصيرة في ديني، ومتّعني بجوارحي.

محور هذه الشخصيّة مضامين القلب من خشية الله، وتقوى إيمان، وبُعد عن الرذيلة،

وطمـوح يذهب نحو الخير، وذات لا تقهرها الظروف، فلا تطلـب تأخير ما استُعجل ولا تعجيل ما تأخّر، أمّا العناوين المركزيّة لهذه الشخصيّة فهي:

١. الثقة الكاملة بالنفس الممتدّة بصلتها مع الله «وغناي في نفسي»، ولا يمكن بناء مجتمع وحضارة إنسانيّة دون هذا الغِنى في النفس.

٢. الثبات في المواقف النابعة من الاجتهاد في تحصيل «اليقين القلبيّ».

٣. الكدح في العمل على قِيم من الإخلاص.

٤. الوعي في معرفة المحيط والواقع الذي يعيشه الإنسان، «النور في بصري».

٥. امتلاك الرؤية النافذة في تشكيل نظام مستقيم للحياة «البصيرة في ديني».

٦. الالتفات لحفظ البدن واستعماله في نشر الرحمة والخير «متّعني بجوارحي».

يبقى وجـود ميّزات يبني إنسان الدهر ذاته وقلبه الفاعـل في الحياة عليها، وهي تشكّل البُعد الأعمق في فعاليّات القلب التي بموجبها تتغيّر أيّ ذات عن أخرى.

إنّها خصائص المعرفة القيّوميّة لله على القلب،

متـى بعُدت حتّى تكون الآثار هي التـي توصل إليك، عميت عين لا تراك عليها رقيبًا، وخسرت صفقـة عبد لم تجعل له من حبّك نصيبًا. إلهي أُمـرت بالرجوع إلى الآثار، فارجعني إليك بكسوة الأنـوار وهداية الاستبصار حتّى أرجع إليك منهـا كما دخلت إليك منها، مصون السرّ عن النظر إليها، ومرفوع الهمّة عن الاعتماد عليها، إنّك على كلّ شيء قدير.

بمثـل هذا القلب، الحاضر فيـه الله، «لم يسعني أرضي ولا سمائـي ووسعني قلب عبدي المؤمـن اللين الوادع»[١٢]، يتحوّل الحضور في آثار الموجودات والكائنات الكونيّة من مجرّد وجود منفعل، إلى وجود فاعل خلّاق مصون عن اقتصار النظر إلى تلك الموجودات، بل هو يرتفع بها بهمّته لتسمو بسموّه وقدرته المتّكئة على القدير وحده سبحانه.

وحينمـا نتحدّث عن مثل هذا القلب، ينبغي أن يكـون واضحًا أنّه صنف من القلوب، وليـس كلّ قلب كذلـك، وإن كان كلّ قلب قابل ليكون على هذه الخصائص. ما يفرض أن نبحث في أصناف القلوب حسب النصّ الدينيّ.

(١٢) انظر، أبو حامد الغزّالي، إحياء علوم الدين (بيروت: دار المعرفة)، الجزء ٣، الصفحة ١٥.

إلّا أنّه وقبل الدخول في فقرة جديدة من هذا الموضوع، أختم بما تمتلكه شخصيّة صاحب هذا القلب من ميّزات وقيم عند إنسان الدهر، حسب «دعاء عرفة»، وما اختتم به الإمام الحسين عليه السلام:

١. «إلهي كيف أخيب وأنت أملي، أم كيف أُهان وعليك متّكلي».

٢. «كيف أفتقر وأنت الذي بجودك أغنيتني».

٣. «تعرّفت إليّ في كلّ شيء فرأيتك ظاهرًا في كلّ شيء».

تعريف القلب وتنوُّعات أسمائه

أورد صاحب **معجم مقاييس اللغة** في تعريف القلب:

> القاف واللام والباء أصلان صحيحان: أحدهما يدلّ على خالص شيء وشريفه، والآخر على ردّ شيء من جهة إلى جهة.
>
> فالأوّل القَلبُ: قلب الإنسان وغيره، سُمّيَ لأنّه أخلص شيء فيه وأرفعه، وخالص كلّ شيء وأشرفه قلبه[١٣].

أمّا الثاني، اللبّ، فهو عنده «أصل صحيح يدلّ على لزوم وثبات، وعلى خلوص وجودة»[١٤]. وعنده، أنّ الفأد يدلّ «على حمّى وشدّة حرارة»[١٥]، و«الفؤاد، سمّي بذلك لحرارته». ولهذا المعنى، ذهب صاحب كتاب **مفردات ألفاظ القرآن** إلى أنّ «الفؤاد كالقلب[،] لكن يقال له فؤاد إذا اعتُبر فيه معنى التفؤّد، أي التوقّد»[١٦].

أمّا حول القلب فهو: «قلب الإنسان أي صرَفه عن طريقته [...] وقيل: سمّي به لكثرة تقلّبه، ويعبّر بالقلب عن المعاني التي تختصّ به من الروح والعلم والشجاعة»[١٧]، وعنده

(١٣) أحمد بن فارس، **معجم مقاييس اللغة**، تحقيق وضبط عبد السلام محمّد هارون (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، الجزء ٥، الصفحة ١٧.

(١٤) المصدر نفسه، الجزء ٥، الصفحة ١٩٩.

(١٥) المصدر نفسه، الجزء ٤، الصفحة ٤٦٩.

(١٦) الراغب الأصفهاني، **مفردات ألفاظ القرآن**، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الطبعة ١ (دمشق: دار القلم، ١٩٩٦م؛ بيروت: الدار الشاميّة، ١٩٩٦م)، الصفحة ٦٤٦.

(١٧) المصدر نفسه، الصفحة ٦٨١.

أنّ اللبّ هو «العقل الخالص من الشوائب، وسمّي بذلك لكونه خالص ما في الإنسان من معانيه، [...] وقيل: هو ما زكى من العقل»[18].

ويمكننا أن نخلص من تعريفات القلب هذه، وما يرتبط به، أنّه ما خَلُص ورَفُع من حقيقة الإنسان، وهو يشير، رغم ما فيه من قابليّة للتبدّل والتغيُّر، إلى طبيعة الإنسان المتبدّلة في هويّتها، إلّا أنّه إذا لزم وثبت وخلُص بما في عمق ذاته من الصلاح وحرارة الانتماء إلى الخير بالمعاني والمعارف، فإنّ هكذا إنسان عندها يسمّى بـ «إنسان القلب» ﴿لِمَنْ كَانَ لَهُ قَلْبٌ﴾[19].

وقد استفاد صاحب كتاب **التحقيق في كلمات القرآن** من هذه المفردات المتعلّقة بالقلب جملة معاني منها:

> الفؤاد قد يُطلق على القلب إذا بلغ حدّ الخلوص والنقاء والطيب بواسطة التزكية والتصفية بحرارة الإيمان والحبّ والتوجّه، فكأنّه مشويّ بحرارة الجذبة وشدّة المحبّة مستمرًّا.
>
> ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾.
>
> ﴿كَذَلِكَ لِنُثَبِّتَ بِهِ فُؤَادَكَ﴾.
>
> يراد هذه المرتبة من القلب البالغ الخاصّ.
>
> وقد يطلق على القلب البالغ الخالص وهو اللبّ المُطلق - كما في:
>
> ﴿وَأَصْبَحَ فُؤَادُ أُمِّ مُوسَى فَارِغًا﴾.
>
> ﴿إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ أُولَئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا﴾.
>
> يُراد القلب الساكن البالغ بعد التحوّل والتقلّب [...] إذا بلغ حدّ السكون وارتفع عنه الاضطراب والتقلّب والتحوّل يصير مستعدًّا للنظر والإدراك والتشخيص، فهو يميل إمّا إلى الصلاح [...] أو يهوي إلى الشرّ [...]
>
> [إلى أن يقول:] فإنّ الفؤاد إذا استعدّ فطرةً أو بالشيّ والشدّة للتعقّل والتخيّل: يكون مسؤولًا في نظره وتعقّله وتشخيصه، وإذا كان تشخيصه على فساد وضلال فهو المطّلع على النار[20].

---

(18) المصدر نفسه، الصفحة 733.

(19) سورة ق، الآية 37.

(20) حسن المصطفوي، **التحقيق في كلمات القرآن الكريم**، الطبعة 1 (طهران: مركز نشر آثار العلّامة المصطفوي، 1393هـ.ق.)، الجزء 9، الصفحتان 9 و10.

فالفـؤاد، إذًا، هو الطاقة الكامنة فيها حرارة المحبّة والانتماء والتي قد يتولّد عنها، وعن كلّ مـا يستفيض عنها من تعقّل، إمّا صلاحٌ تشتـدّ حرارته كلّما ترقّى ليكون نورًا وبصيرةً، وإمّـا فسـادٌ إذا اشتدّ تجانسًا مع نار تطّلع على الأفئـدة، وكلًّا من النار والنور من مقتضيات تلك الحرارة القلبيّة (الفؤاد).

أمّا استنتاجاته حول القلب فهي أنّ معنى

القلب المادّيّ الظاهريّ هو هذا العضو البدنيّ المنبع للحياة والحركة.

والقلـب الروحـانيّ الباطنيّ هو الـروح المجرّد المتعلّـق بالقلب البدنيّ، وبـه يتحقّق الحركة والعمل والحياة في القلب والبدن.

وهذا الـروح هو النفس الناطقة المدركة المريدة، وهو حقيقـة الإنسان، وهو في وحدته كلّ القوى، وجميع القوى والصفات إنّما تنشأ وتتجلّى من الروح. [...] وباعتبار التقلّب والتحوّلات المختلفـة في القلـب، يتّصف بصفات كالسلامـة والتكبّر [...] وغيرهـا [...] فالقلب له معنًى واحد، وإنّما يستعمل في موارد مختلفة، باعتبار تحوّلات عارضة له [...] فالقلب والنفس والروح بمعنًى واحد، ويُطلق كلّ منها في مورد يناسبه ﴿وَمَا جَعَلَ اللهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِيْ جَوْفِهِ﴾[٢١].

مـن الواضح، هنا، أنّ المعاني التـي استفادها حول القلب لم تقتصر على الجانب اللغويّ، ولم تترشّـح حصرًا من النصّ القـرآنيّ، بل لحظ طبيعة الفهم الذي تداولته الأدبيّات الإسلاميّة في الأوسـاط العلميّـة الكلاميّة والفلسفيّـة والعرفانيّة، والتي أغلب الظـنّ أنّها وجدت في القلب رتبةً برزخيّةً مفصليّةً في شخصيّة وطبيعة الإنسان تقع بين البدن والروح المجرّد.

أمّا بالنسبة للُبّ، فإنّه اعتبره «ما يُنتقى وخلُص من شيء، وهذا المعنى يختلف باختلاف الموضوعـات.. وإنّه لا بدّ في موارد استعمال المـادّة، ملاحظة القيدَين: الانتقاء والخلوص، أي اختيار موضوع أو محلّ خالص من الشوائب». فكلّ ما خلُص أو انتقي في العقل والقلب يُسمّى باللُبّ وهو الخالي من الشوائب.

وقبل أن نتقدّم بما يمكننا استفادته، علينا المرور على بعض التعريفات الاصطلاحيّة للقلب في علم الكلام والفلسفـة التي اعتبرت أنّه «منبع الروح الحيوانيّ ومعدنه». وبمعنًى ثان، هو «لطيفـة ربّانيّة روحانيّة، لها بهذا القلب الجسمانيّ تعلّـق يضاهي تعلّق الأعراض بالأجسام

(٢١) المصدر نفسه، الجزء ٩، الصفحتان ٣٣٨ و٣٣٩.

والأوصاف بالموصوفات»، حسب الغزّالي، أمّا بحسب السبزواري، فإنّه «جوهر مجرّد نورانيّ مدرك للكلّيات والجزئيّات، المتوسّط بين النفس والروح»[٢٢].

أمّا ما أوردته النصوص العرفانيّة، والتي نأخذ ابن عربي نموذجًا عنها، فقد أوردت أنّه

> قد ثبت أنّ القلب رئيس البدن، وهو المُخاطَب في الإنسان، وهو العقل الذي يعقل عن الله، وهو الملك المُطاع الذي قال فيه رسول الله صلى الله عليه وآله وسلّم: «إنّ في الجسد مضغةً إذا صلُحت صلُح الجسد، وإن فسُدت فسُد الجسد، ألا وهي القلب».

أمّا عن وجوه القلب، فقال:

> إنّ القلب على خلاف بين أهل الحقائق والمكاشفات، كالمرآة المستديرة لها ستّة أوجه، وقال بعضهم ثمانية.
>
> [...] ثمّ نقول: وقد جعل الله في مقابلة كلّ وجه من وجوه القلب، حضرة من أمّهات الحضرات الإلهيّة تقابله. فمتى جلي وجه من هذه الوجوه، تجلّت تلك الحضرة فيه[٢٣].

على ضوء كلّ ما مرّ، أمكننا أن نختصر مؤدّى المعاني بالقول: إنّ القلب لفظ مشترك بين البدن المادّيّ الذي يبثّ القدرة والحياة والاستمرار، وبين الحقيقة الباطنيّة للإنسان، والتي تكتمل معها معاني إنسانيّة الإنسان في روحه وسرّه. وإنّ كلّ القدرة والمعنويّة والإحساس والمشاعر والمعرفة إنّما تعود لهذا المعنى من القلب. بهذا، فإنّ شخص الكائن الحيّ، الذي هو الإنسان وشخصيّته التي تميّزه عن غيره، إنّما تتمثّل بالقلب الذي له وجه نحو البدن (الطين)، ووجه نحو المعنى الكلّيّ للنفس الناطقة، ووجه نحو الفرد بهويّته الشخصيّة. أمّا الوجه الأكثر فرادةً، فهو ذاك المعبِّر عن الروح الموصول بنور المطلق سبحانه، الذي كلّما تبدّل شأن من شؤونه سبحانه، ﴿كُلَّ يَوْمٍ هُوَ فِي شَأْنٍ﴾[٢٤]، يتبدّل القلب حسب مظاهر الشؤون الإلهيّة، طالما أنّ هذا القلب متّجهًا نحو الله، فإذا ما انتكس القلب نحو البدن وعالمه، أوغل في اسوداد الطين وغرق في وحول الدنيا، كلّ يوم في ضياع جديد لا يلوي على شيء

(٢٢) شرح المصطلحات الفلسفيّة، إعداد قسم الكلام في مجمع البحوث الإسلاميّة، الطبعة ١ (مشهد: مجمع البحوث الإسلاميّة، ١٤١٤هـ.ق.)، الصفحة ٢٨٤.

(٢٣) نقلا عن سعاد الحكيم، المعجم الصوفيّ: الحكمة في حدود الكلمة، الطبعة ١ (بيروت: دندرة للطباعة والنشر، ١٩٨١)، الصفحتان ٩١٨ و٩١٩.

(٢٤) سورة الرحمن، الآية ٢٩.

وحقيقــة. الأمر الذي يعني أنّ محور الطبيعــة البشريّة التي تنقل الإنسان من رتبة الحيوانيّة إلى الإنسانيّة إنّما تتمثّل بالقلب، وأنّ القلب يتطبّع بطوابع متعدّدة حسب الوجه، الذي يلقى فيه القداسة والتسامي، أو الرذيلة ووحل الدنيا.

ومــن هــذا الباب، جاء حمدُ الإمام زين العابدين عليه الســلام في **الصحيفة السجّاديّة**، إذ قــال: «الحمد لله الذي ركّب فينــا آلات البسط، وجعل لنا أدوات القبضــ، ومتّعنا بأرواح الحياة، وأثبت فينا جوارح الأعمال».

القلب وكينونة الإنسان

مــن المعلــوم أنّ الفكر الإسلاميّ تبنّى، فيمــا يختصّ بكيان الإنسـان، مسـردًا خاصًّا مفاده: أنّ الله أبــدع هــذا الكائن، الإنسان، مــن الأرض. وأنّه سبحانه قد أنشــأه مركّبًا من جزأين جوهريَّــين؛ المادّة التي منها البدن، والوجود المجرّد الذي هــو النفس والروح، ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَراً مِنْ طِينٍ * فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾[٢٥]. وقد أودع الله في هذا الكائن الفطرة والشعــور، وجهّــزه بالسمع والبصر والفؤاد لتتوفّــر لديه قوّة الإدراك. كمــا أنشأ فيه قابليّة الارتباط بالأشياء والانتفاع منها، ﴿وَاللَّهُ أَخْرَجَكُمْ مِنْ بُطُونِ أُمَّهَاتِكُمْ لَا تَعْلَمُونَ شَيْئًا وَجَعَلَ لَكُمُ السَّمْعَ وَالْأَبْصَارَ وَالْأَفْئِدَةَ﴾[٢٦]، ﴿وَسَخَّرَ لَكُمْ مَا فِي السَّمَاوَاتِ وَمَا فِي الْأَرْضِ جَمِيعًا مِنْهُ﴾[٢٧].

ويذهب العلّامة الطباطبائي، هنا، إلى أنّ علومًا وإدراكات اعتباريّةً نشأت عن قوّة التفكير وسنّــة التسخير؛ وأنّ هذه العلوم والإدراكات يستخدمهــا للورود في «مرحلة التصرّف في الأشيــاء، وفعليّة التأثير والفعل في الموجودات الخارجة عنه للانتفاع بذلك في حفظ وجوده وبقائه»[٢٨].

وقد لاحظ الطباطبائي أنّ من هذه العلوم ما لا دخل له بالحياة العمليّة المباشرة، ومنها ما له تأثيراته المباشرة في مسلك الإنسان وعمله. وقد هيّأ الله لهذه الإدراكات قابليّات خاصّةً؛ ﴿الَّذِي أَعْطَى كُلَّ شَيْءٍ خَلْقَهُ ثُمَّ هَدَى﴾[٢٩].

(٢٥) سورة ص، الآية ٧٢.
(٢٦) سورة النحل، الآية ٧٨.
(٢٧) سورة الجاثية، الآية ١٣.
(٢٨) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ١١٥.
(٢٩) سورة طه، الآية ٥٠.

ومركز هذه القابليّات والإمكانات، بعد السمع والبصر، هو الفؤاد، وهو عند الطباطبائي وغيره بمعنى النفس والقلب من جهة كونه مُدرِكًا، أو بمعنًى آخر، قادرًا على تحصيل المعارف والمدارك. وإنّ كلّ كسب واكتساب، ممّا لا يُنسب إلّا إلى الإنسان، هو من مختصّات كينونة الإنسان القلبيّة، وهذا ما تشير إليه الآيات القرآنيّة من مثل قوله تعالى: ﴿وَجَاء بِقَلْبٍ مُنِيبٍ﴾[٣٠]، أو ﴿فَإِنَّهُ آثِمٌ قَلْبُهُ﴾[٣١]، وإنّه محطّ الكفر، ﴿وَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ فَزَادَتْهُمْ رِجْسًا إِلَى رِجْسِهِمْ وَمَاتُوا وَهُمْ كَافِرُونَ﴾[٣٢] [٣٣].

كما أنّ هذا القلب هو محور التدبّر والهداية؛ ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ الْقُرْآنَ أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾[٣٤]. وهو مسكن الطمأنينة والاستقرار؛ ﴿هُوَ الَّذِي أَنْزَلَ السَّكِينَةَ فِي قُلُوبِ الْمُؤْمِنِينَ لِيَزْدَادُوا إِيمَانًا مَعَ إِيمَانِهِمْ﴾[٣٥]. وهو المدخل لتفرُّق شمل الجماعات حتّى لو بدت متوحّدةً؛ ﴿تَحْسَبُهُمْ جَمِيعًا وَقُلُوبُهُمْ شَتَّى﴾[٣٦]. وهو بداية طريق الفساد، ﴿كَلَّا بَلْ رَانَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾[٣٧]، بل ونهاية طريق الفساد، ﴿طُبِعَ عَلَى قُلُوبِهِمْ﴾[٣٨]، ﴿وَنَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَسْمَعُونَ﴾[٣٩]، ﴿وَطَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ فَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٤٠].

والفارق بين الرين والطبع، أنّ الأوّل يُحدث نتوءات واسودادًا في القلب بسبب العمل، أمّا الطبع فيجعل وجه القلب منصرفًا تمام الانصراف عن النور، بحيث يصبح بلا علم ولا سمع ولا بصر مثمر للحقّ والاستقامة.

إنّ الإنسان بناءً على مرّ، هو كائن زُوِّد بالفطرة الداخليّة المستقيمة، وهي ميزان صراط الإنسان المستقيم، وزُوِّد بمنافذ تواصل بينه وبين العالم الخارجيّ - المادّيّ منه عبر السمع والبصر، والمعنويّ عبر الفؤاد - إذ الفؤاد هو تلك الطاقة المتوقّدة التي توفّر المعرفة، والمعرفة المؤثّرة في طبع الإنسان تتوازى مع نفس الإنسان ومراحل وجوده بحيث يكون الإنسان

(٣٠) سورة ق، الآية ٣٣.
(٣١) سورة البقرة، الآية ٢٨٣.
(٣٢) سورة التوبة، الآية ١٢٥.
(٣٣) راجع، الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٢٨.
(٣٤) سورة محمّد، الآية ٢٤.
(٣٥) سورة الفتح، الآية ٤.
(٣٦) سورة الحشر، الآية ١٤.
(٣٧) سورة المطففين، الآية ١٤.
(٣٨) سورة التوبة، الآية ٨٧.
(٣٩) سورة الأعراف، الآية ١٠٠.
(٤٠) سورة التوبة، الآية ٩٣.

حسب ما يكتسبه وما يتفاعل فيه من داخل ذاته. وعند كلّ تقلّب جديد من حال إلى حال، يحمل الإنسان وجهًا نحو جهة مخصوصة، حتّى إذا ما استقرّ عند وجهة، ثبتت مواصفات تقلّباته القلبيّة، وهذه الحركة من التحوّلات والتبدّلات الذاتيّة في طبيعة الإنسان، والنابعة من فيض عالم مشاعره وأحاسيسه ووجدانه، هي المعبَّر عنها بـ«القلب». فإذا ما كان وجه القلب متّجهًا نحو الله، أسمي بـ«القلب المنيب»، الذي إذا ما كانت مضامين وجهته خالصةً صافيةً، في مكنونها العقائديّ وسلوكها العمليّ والأخلاقيّ، كان اسمه «القلب السليم».

وهكذا، لو كان الوجه نحو جهة التذبذب والاضطراب، أسمي بـ»القلب المريض»، ولو كان متوجّهًا نحو التوثّب على الذنب صار «قلبًا صدئًا»، حتّى يصل إلى درك الجهات فيصبح «القلب المطبوع بالعمى».

إنّ جوف القلب هو ما يستقرّ عليه القلب، «ما جعل الله لامرئٍ من قلبَين في جوفه». أمّا فؤاد القلب، فهو الوجهة التي يتبدّل معها نحو الجهات ليلقى تارةً آيات ربّه الكبرى، ﴿مَا كَذَبَ الْفُؤَادُ مَا رَأَى﴾[41]، ﴿لَقَدْ رَأَى مِنْ آيَاتِ رَبِّهِ الْكُبْرَى﴾[42]، وتارةً أخرى يُصاب بالعمى، ﴿وَمَنْ كَانَ فِي هَذِهِ أَعْمَى فَهُوَ فِي الآخِرَةِ أَعْمَى وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾[43].

ممّا يعني أنّ الطبيعة الإنسانيّة تحمل بُعد الطابع الأخلاقيّ، والقيميّ، والوجدانيّ، بفعل القلب والوجه الذي يكون عليه. فإذا كان في الطبيعة الإنسانيّة ما له علاقة بالأمزجة، فإنّها أمور تختلف عن الوظيفة القلبيّة، بل إنّ أيّ مورد تختصّ به الطبيعة البشريّة بنحو من الثبات والجوهرانيّة المستقلّة عن أيّ تأثير فإنّها تكون منتمية إلى أفق لا يمتّ للقلب بصلة. إنّ القلب هو تلك الحقيقة السيّالة التي يصعب استقرارها على حال، بل تبقى في تتالي من الحركة في الأعراض السلوكيّة الكاشفة عن حركة في جوهر المعنى الإنسانيّ، وهو هنا «اللبّ» حسب التعبير القرآنيّ. اللبّ الذي يبدأ باعتباره فؤادًا، ثمّ يتقلّب تقلّبات في مساره الذاتيّ والصور التي تتوالى عليه، ليصبح حقيقة سرّ الإنسان ولبّه الخالي من الشوائب والقشور. وإنّ أيّ عمليّة تربويّة، أو نهضة روحيّة، أو مسلك أخلاقيّ ونفسيّ، لا بدّ له من المرور بهذه المنطقة الأكثر فعاليّةً في الإنسان، ألا وهي القلب ليستقرّ على نمط وشأن. ثمّ إنّ من التأثيرات البالغة في هذه الحركة القلبيّة المنظور المعرفيّ الذي يتوفرّ عليه بحسب الجهة التي يطلّ عليها وجه

(٤١) سورة النجم، الآية ١١.
(٤٢) سورة النجم، الآية ١٨.
(٤٣) سورة الإسراء، الآية ٧٢.

القلب. إذا كانت جهته هي شؤون الحياة الدنيا وحدها، صارت ارتباطات الإنسان ومعارفه مقتصرةً على هذه الدنيا، وصار حاله المعرفيّ مقتصرًا عليها. أمّا إذا ما لحظ الآخرة وحدها – والمقصود، هنا، بالآخرة هو ذاك البُعد القائم في الطبيعة البشريّة، والذي يُطلّ على حيثيّات تلحظ ما يتجاوز حدود الزمن وحاضر المكان الضيّق إلى نشأة أبعد هي التي يسمّيها علماء المسلمين بعالم البرزخ، أو النفس الذي يتوسّط عالم الشهادة (المادّة)، وعالم الجبروت (الروح المجرّد) – فإنّ قلب الإنسان قد ينصرف عن أهل الدنيا ويعيش العزلة الفرديّة التي لا يلحظ فيها إلّا «أناه» الفرديّ. وإنّ للقلب، ولذلك أهمّيّة كبرى، بابًا نحو ما اصطلحت عليه بعض النصوص بـ«قعر العرش»، وهو بمثابة «الروح المسدِّد»، أو «الروح القدس» الذي يكشف عن عميق الصلة بمصدر الوجود، والذي يطلّ على تفاصيل العيش اليوميّ للناس، بحيث يصير وجه القلب جامعًا لكمالات ما عليه صنوف الحياة بمراتبها ونشآتها المختلفة. من هذا المعنى، ورد ما رواه الشيخ أبو جعفر الطوسي قدّس سرّه عن عبد الله بن عجلان السكوني، قال: سمعتُ أبا جعفر عليه السلام يقول:

> بيت عليّ وفاطمة سلام الله عليهما حجرة رسول الله صلّى الله عليه وآله وسلّم، وسقف بيتهم عرش ربّ العالمين، وفي قعر بيوتهم فُرجة مكشوطة إلى العرش معراج الوحي، والملائكة تنزل عليهم بالوحي صباحًا ومساءً، وكلّ ساعة في كلّ طرفة عين[٤٤].

وقد فسّر صاحب كتاب **شرح دعاء عرفة**[٤٥] هذا الحديث بأنّ البيت معنًى يرمز إلى قلوب الأئمّة الطاهرة، إذ إنّ قلوبهم بيوت الرحمن، «وفي حال انصرافهم عن الشواغل وتوجّههم إلى باطن قلبهم وقعره يكون الوحي ونزول الملائكة»[٤٦].

وتنطلق هذه الفكرة من رؤية عرضها العلّامة الطباطبائي بأسلوبه الفلسفيّ ليُظهر المبدأ الذي تستند عليه الفكرة الخاصّة بامتدادات القلب ووجوهه. قال:

> إذا حلّلنا هذا الموجود الواحد على سعة دائرة وجوده وجدناه على كثرة أجزائه وجهاته ينحلّ إلى أمر ثابت في نفسه كالأصل وأمور أخر تدور عليه وتقوم به كالفروع تتفرّع على الأصل، وهذا الأصل هو الذي نسمّيه بالذات، وهذه الفروع هي التي نسمّيها بالعوارض واللواحق ونحو ذلك. وهذا معنًى سارٍ في كلّ موجود في وعاء الوجود. مثال ذلك، الإنسان، فإنّ فيه أمرًا تحكي

(٤٤) نقلًا عن، الملّا محمّد عليّ فاضل، **مباني وأصول العرفان الشيعيّ: قراءة في دعاء عرفة**، الطبعة ١ (بيروت: دار المعارف الحكميّة، ٢٠١١)، الصفحة ١٦٦.

(٤٥) المقصود هو المصدر السابق، **مباني وأصول العرفان الشيعيّ: قراءة في دعاء عرفة**. المحرّر.

(٤٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٦٧.

عنــه بلفظ أنا، وكلّ معنى غـيره مرتبط به ومتفرّع على هذا الذات المحكـيّ عنه بأنا هذه، وهذا المجمـوع المؤلّف من الذات والعوارض نـسمّيه بالنظام الجزئيّ في الموجـود الجزئيّ والمجموع المؤلّف من جميع هذه النظامات الجزئيّة التي في ظرف الوجود نسمّيه بنظام الكلّ[٤٧].

فالأنـا ذات مستقلّة إذا انضمّت لعوارض ما يطـرأ عليها من حركات داخليّة ومؤثّرات خارجيّـة شكّلت النظام الجزئيّ الخاصّ بالفرد؛ أي طابع الفـرد وشخصيّته التي يمتاز بها. أمّـا مجموع ما هو الـذات والعرض في تبدّلاتهما فهي حركة وجوه القلب التي إذا استقرّت شكّلت خاصّيّة القلب بمستوَيَيه المعرفيّ والوجوديّ.

وإن كان لا بـدّ لنـا من خاتمة للـكلام، فإنّ ما نخلص إليه هو أنّ ميـزة الطبيعة البشريّة حملُهـا لجملة خصائص تميّـز الإنسان عن غيره من الكائنات، سواء منهـا الأرضيّة أو حتّى تلـك السماويّة، وإنّ من الخصائص المميِّزة للإنسان قلبـه، الذي قال عنه الحديث القدسيّ: «قلـب المؤمن عرش الرحمن». من دون فهم هذا القلب ودوره، يصعب علينا فهم الإنسان في علاقاتـه مع الموجـودات ومصدرها، بل ويصعـب علينا فهم ما يختلـج ذاته من أمور؛ وأخـيرًا، إنّ فهـم سرّ الأمر الإلهيّ التشريعيّ العباديّ منه بوجه خاصّ أمر غير ممكن من دون فهم القلب الحاضن لمفاعيل أسرار العبادات والشريعة والرحمة الإلهيّة.

(٤٧) محمّد حسين الطباطبائي، الرسائل التوحيديّة (بيروت: مؤسّسة النعمان للطباعة والنشر والتوزيع، ١٩٩١)، الصفحة ١٩٠.

استعادة الطبيعة البشريّة[١]

وليام تشيتيك[٢]

ترجمة عليّ الرضا رزق[٣]

التوحيد أساس الرؤية الكونيّة الإسلاميّة، والمعرفة التوحيديّة هي التي ترتبط بالطبيعة البشريّة بصرف النظر عن كلّ العوامل المشكّلة للمعرفة النقليّة. فالغاية من المعرفة النقليّة الاستفادة من تراكم الاشتغال المعرفيّ الإنسانيّ، أمّا المعرفة العقليّة فهدفها الوصول إلى تحقّق الذات. وفي حين لا يسع المعرفة النقليّة إلّا أن تعرّف الإنسان بالسلب، فإنّ التوحيد يوفّر الصيغة التأمّليّة التي تمكّن الإنسان من التفكّر في الأسماء والصفات التي يُشكّل (الإنسان) صورتها الأشمل، بحيث يكون صورةً للّامُتصوَّر – ومن هنا صعوبة القبض على طبيعته.

المفردات المفتاحيّة: المعرفة العقليّة والمعرفة النقليّة؛ الفطرة؛ المبدأ والمعاد؛ قوسا النزول والصعود؛ حرّيّة الاختيار.

أهدف في هذه المقالة إلى دراسة الطبيعة البشريّة كما نظر إليها التقليد الفكريّ (العقليّ) الإسلاميّ[٤]. وأعني **بالتقليد الفكريّ** جملة القراءات الأكثر تطوّرًا للتعاليم الإسلاميّة التي نجدها في كتب المفكرين المسلمين ممّن يَصطَلِح المؤرّخون المعاصرون على تسميتهم بـ«الفلاسفة» و«المتصوِّفة».

---

(١) قُدّمت هذه الورقة أوّلًا عام ٢٠٠٨ في مؤتمر متانكسُس (مدريد، من ١٣ إلى ١٧ تمّوز، ٢٠٠٨)، وذلك تحت عنوان «الذات والأنا والنفس: مقاربات عبر–مناهجيّة للشخوصة personhood [اشتقاق من «الشخص» – كما في قولنا «رجولة»]». وقد نُشرت المقالة على الموقع الالكترونيّ: www.globalspiral.com.

(٢) أستاذ الفلسفة الإسلاميّة في جامعة ستوني بروك، في نيويورك.

Department of Asian and Asian-American Studies, Stony Brook University, USA.

(٣) معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

(٤) عادةً ما تُترجم مفردة intellectual بـ«فكريّ»، وبالتالي تؤدّي الترجمة أهداف المفردة في سياقها الغربيّ. إلّا أنّ المفردة تعني «العقليّ» أكثر منها «الفكريّ». والكاتب يشتغل على هذه المنطقة المبهمة، وسيتّضح لك في النصّ مرامه. المترجم.

وباستخـدام تعبير «فكـريّ (عقليّ)» أضـع في الاعتبار التمييز الـذي تنشئه النصوص الإسلاميّـة غالبًا بين نوعَين من المعرفة: «العقليّة» منها و«النقليّة». وقد كان هدف المفكرين المسلمـين من خلال هـذا التمييز تذكيرنا بأنّ الناس يتلقّون المعرفة بنحوَيـن اثنين: فإمّا أن يتعلّموها من الآخرين، وإمّا أن يستعيدوا ما قد عرفوه مسبقًا. والمعرفة بمعظمها نقليّة، أي تمّ تناقلهـا مشافهةً وسماعًا. فقد تعلّمنا مـن الآخرين، عمليًّا، كلّ ما نعرفه، كاللغة، والتاريخ، والشريعة، وما وصلنا من النصوص الدينيّة، والعلوم الطبيعيّة. ولكن، لا يمكن للمعرفة العقليّة أن تُـدرَك بالتناقل. ففي هذه الحالة، لا تُختزل المعرفة بالمعلومات، أو الوقائع، أو النظريّات، بل بفعليّة المعرفة التي تتحقّق في الذات عندما تستيقظ في أُصل وعيها وعقلها.

وقـد يعترض البعض على استخدامي تعبيرَ «فكريّ (عقليّ)» في هذا السياق، مدّعين أن مقصـودي، في الحقيقة، هو «حدسيّ». على كلّ حال، لم يحدث أن قام أحد بترجمة مفردة «عقـل» العربيّة، التي نشتقّ منها «عقلـيّ» إلى «intuition»، أي «حدس». بل هي عادةً ما تُترجم إلى ما يُفيد الذكاء (intelligence)، والعقل بمعنَيه الأداتيّ الآليّ (reason) والجوهريّ (intellect)، وفي بعض الأحيان، الذهن (mind). وبالإضافة إلى هذا، فإذا استعدنا التمييز القروسطيّ بين مصطلحَي «العقل بما هو جوهر *intellectus*»، أو بعبارة ثانية، العقل الخالق أو الفيّاض، و«العقل بما هو أداة *ratio*»، أو العقل العمليّ بمعنًى من المعاني، يمكننا تبرير استخدام تعبير «فكريّ» في هذا السياق، إذا العقل كجوهر أكثر اتّصالًا بما يؤسّس للتقليد «الفكريّ»، أي هـو أقـرب إلى معنى «فكر» من العقـل كأداة reason، الذي يرد في صيغة فعل في بعض استعمالاته، بخـلاف الأوّل. وكما يلاحظ غوْكروغـر Gaukroger، فإنّ الدافع الأساسيّ للتمييز بين «العقل الفيّاض» و«العقل العمليّ» في أعمال توما الأكوينيّ هو:

> [...] الإشـارةُ إلى ضـرب مـن الإدراك الحدسـيّ للحقيقـة ينطلـقُ من نشاط معـرفيّ محدود، وتدريجيّ، وغالبًا ما يكونُ غير معتدٍّ به [...]. أضف إلى ذلك، فعندما يحصل الفهم، فإنّ العقل العمليّ *ratio* ينمحقُ: لقد أدّى دوره الآن، وحانَ له أن يترك المكان للمعرفة الحقّة[٥].

وما يقوله الفلاسفة والمتصوّفة، عندما يقومون بالتمييز بين «النقليّ» و«العقليّ»، هو أنّ تناقـل المعرفة، مهما بدا «عقلانيًّا»[٦] و«موثوقًا»، فإنّه يبقـى «نشاطًا معرفيًّا غيرَ معتدٍّ به»،

---

(٥) انظر،

"Descartes' Conception of Inference," in R. S. Woolhouse (ed.), *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth Centuries* (New York: Springer, 1988), p. 112.

(٦) «العقـلانيّ» هنـا مشتقّة من المفردة «*ratio*»، أي مـا ترجمناه بالعقل العملـيّ. أمّا الاشتقاق من مفـردة «*intellectus*»، أو ما

وذلك لكونه مبنيًا على السمعيّات؛ إنّ غايته الحقيقيّة ليست إلّا فتح آفاق «المعرفة الحقّة» أمام النفس[(٧)].

وفي سعيهم للتعبير عن طبيعة المعرفة العقليّة، عادةً ما يسوق المفكّرون المسلمون «الفهم الرياضيّ» [من الرياضيّات] نموذجًا، إذ يعتبرون أنّ المعرفة الرياضيّة، التي تقوم على شيء من الحدس أو التبصّر، تقع في منتصف الطريق إلى الرؤية العقليّة الحقّة. فالمعرفة الرياضيّة الحقيقيّة لا تُستَمدّ من التلقين الببغائيّ، أو المداولة العقلانيّة، بل من اكتشاف منطق الرياضيّات واستجلائه في وعي المرء نفسَه. وعندما يدرك أحدهم حقيقة صيغة رياضيّة ما، فإنّه لا يُمكن له إنكارها، إذ إنّها حاضرة بذاتها عند العقل.

باختصار، تُكتسب المعرفة النقليّة من المجتمع، أو المعلّمين، أو الكتب، أو الدراسة، أو وسائل الإعلام. أمّا المعرفة العقليّة فإنّها تُنال عندما يستفيق العقل على وقع شهوده طبيعتَه. إنّ نقاش هذَين النوعَين من المعرفة شائع في الرؤى الفكريّة التي سادت ما قبل الحداثة. وعليه، فإنّه تمّ توظيف الكثير من الاصطلاحات في هذا السياق. وعلى سبيل المثال، فإنّ النصوص البوذيّة تتطرّق كثيرًا إلى الفرق بين المعرفة التقليديّة والمعرفة الأسمى، أو المعرفة القصوى. فقلّة منّا لم تسمع بأمثولة السبّابة المُشيرة إلى القمر، وهي استعارة مجازيّة من حضارة «الزِّن»: إنّ أقصى ما يُمكن للمعرفة النقليّة فعله هو أن تحاكي هذا الإصبع في إشارته إلى القمر، فيما تمثّل المعرفة العقليّة القمر نفسه. ورؤية القمر تعتمد على تحوّلات ذاتيّة الذات وتغيّراتها. وفي التحليل الأخير، تتحقّق المعرفة العقليّة عندما ينعدم كلّ تمايز بين الذات العارفة والقمر المنير. أمّا في النصوص الإسلاميّة، فغالبًا ما تُسمّى هذه الدرجة الأعلى من المعرفة بـ«اتّحاد العاقل والمعقول والعقل».

وقد دأب الإسلام على إيلاء مكانة خاصّة للمعرفة النقليّة، شأنه في ذلك شأن الحضارات التقليديّة الأخرى. ومن الواضح أنّ المعارف ذات الخصوصيّة «الإسلاميّة»، كالقرآن والسنّة، حُفظَت عن طريق النقل. فهذان المصدران يشكّلان أرضيّة الشريعة والعقيدة في الإسلام. وهما الحقلان اللذان يهدفان إلى عقلنة الفكر الإسلاميّ وقَونَنة ممارساته. إلى ذلك،

ترجمناه بالعقل الفيّاض، فهو بالأحرى «العقليّ»، أو «الفكريّ»، كما تشي به سياقات الاستعمال عند الكاتب. المترجم.

(٧) لمزيد من الاطّلاع على النقاش الدائر حول ضربَي المعرفة [العقليّة والنقليّة] في المصادر الإسلاميّة، وما يستتبعه من اختلاف في المقاربات. انظر.

W. C. Chittick, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oneworld, 2007).

فقد أعاد جمع من علماء الإسلام الكبار، على امتداد التاريخ الإسلاميّ، التذكير بأنّ المعرفة النقليّة ليست، بذاتها، نهاية المطاف. إنّ دورها الحقيقيّ هو أن تشكّل إطارًا للتحقّق الذاتيّ تمهيدًا لصحوة العقل المتأصّلة في النفس الإنسانيّة.

وثمّ تقليدان إسلاميّان جعلا المعرفة العقليّة الهدف الأسمى للحياة الإنسانيّة. أوّلهما المدرسة الفلسفيّة التي استلهمت الإرث الإغريقيّ، وطُبِعت بأعمال شخصيّات من قبيل الشيخ الرئيس ابن سينا (١٠٣٧م) والملّا صدرا (١٦٤٠م). وثانيهما، المدرسة الصوفيّة–العرفانيّة[٨] التي اعتمدت على القرآن، وعلى التأسّي بالرسول [صلّى الله عليه وآله]، وكان من أعلامها ابن العربيّ (١٢٤٠م) وآخرون.

وإذا كان من السهل تعليل الارتباط بين المدرسة الفلسفيّة والمقاربة «العقليّة»، فإنّ أغلب الدارسين قد يعترضون على شمل المدرسة الصوفيّة–العرفانيّة بهذه الفئة. ومنشأ هذا الاعتراض هو الفهم السائد لـ «تصوّف» على أنّه يمثّل الباطنيّة الإسلاميّة؛ ولدواع عديدة لا مجال لذكرها، فقد اعتُبرت الباطنيّة عمومًا خلاف العقلانيّة. على كلّ حالٍ، فإنّ إنكار علاقة التصوّف بالمقاربة العقليّة للمعرفة نابع إلى حدٍّ كبير من استخدام المعاني الشائعة للكلمة نفسها. أمّا ما أريد الإشارة إليه هنا فهو أنّ أعلام المدرسة الصوفيّة–العرفانيّة، تمامًا كفلاسفة الإسلام، لم يعتبروا المعرفة النقليّة سوى سبّابة تشير إلى القمر.

أغتنم الفرصة هنا لأعرض مثالًا وجيزًا لصوفيّ لم يكن ليعتبره أحد، بأيّ شكل من الأشكال، «مفكّرًا» بالمعنى الحديث للكلمة، وإن كانت تعاليمه متوجّهةً إلى تحقيق المعرفة العقليّة. وهذا الصوفيّ هو شمس الدين التبريزي [١٢٤٨م] الذي اقترن اسمه باسم الشاعر الفارسيّ الشهير جلال الدين الرومي (١٢٧٣م). ومن يعرف تعاليم الرومي يعرف أنّه كان متبصّرًا حكيمًا، وداعيًا على طريق اليقظة والتنوير، فضلاً عن مجرّد كونه شاعرًا. ومن يعرف الرومي يعرف أيضًا إسهام شمس التبريزيّ في مغادرة الروميّ لحياته كعالم دينيّ تقليديّ (أي لصيق بالمعرفة النقليّة) ليصير حكيمًا متنوّرًا.

وهنا بعض ما يورده التبريزيّ عن المعرفة التي حصّلها في حياته[٩]:

---

(٨) يستخدم الكاتب مفردة «صوفيّة Sufism» في حديثه عن هذه المدرسة، إلّا أنّه يمكن التميز بينها وبين المدرسة الصوفيّة التقليديّة. ولعلّ الكاتب يعي هذا الاختلاف، ولكن جرت العادة على نسبة المدرستين إلى التصوّف، علمًا بأنّ مدرسة ابن العربيّ أقرب إلى العرفان والغنوصيّة منها إلى الصوفيّة التي تستدعي مباشرةً التفكير بمذهب مسلكيّ زاهد أو ما شابه. المترجم.

(٩) الاقتباس المُورَد هنا ترجمة للترجمة الانكليزيّة للنصّ الأصليّ لشمس التبريزيّ (بالفارسيّة). انظر،

السبب الذي لأجله يدرس هؤلاء الناس في المدارس هو ظنّهم هذا: 'ستتحوّل إلى مدرّسين ونحصل على وظيفة في هذه المدارس'. إنّهم يقولون: 'على الإنسان أن يقوم بأفعال حسنة وأن يتصرّف كما ينبغي!'. يقولون هذا وأمثاله على الملإ ليحصلوا على مناصب [...].

لماذا تلقّى المعرفة؟ لأجل أن تملأ فمك بحطام الدنيا؟ هذا الحبل ممدود ليخرجك من البئر، لا لتخرج من هذه [أي البئر] لتقع في تلك [...].

يجب أن تجهد نفسك في معرفة هذا: من أنا؟ من أيّ شيء أنا؟ ولماذا خُلقت؟ وإلى أين أنا ذاهب؟ ومن أين جذوري؟ وفي الحين، ماذا أنا صانع؟ وإلى ماذا صرفت وجهي؟

إنّه لمن الصعب تلخيص المسائل التي تعرّض لها أعلام التراث الفكريّ بالبلاغة التي يعرض لها شمس في هذه الأقوال. فقد ركّز الذين عملوا بجهد في إطار هذا التراث على فكّ لغز النفس الإنسانيّة وغموضها، وكان الهدف الدائم الإجابةَ على السؤال الأزليّ حول معنى الحياة الإنسانيّة وتجسّدها على الأرض. لقد جَهِد السالكون في هذا الطريق كي يخرجوا من غياهب جبّ الجهل والغفلة والأنانيّة والبغض وضيق الأفق التي تشكّل العبء المشترك لبني البشر. وبالنسبة لهم، فإنّ كلّ معرفة لا تسهم في الهروب من هذه البئر ليست إلّا حجر عثرةٍ في طريق تحقيق غاية الحياة الإنسانيّة الكامنة فيها. وهذا التشبيه للظرف الإنسانيّ هو النظير الدينيّ لأمثولة الكهف الأفلاطونيّة الذائعة الصيت في الحضارة الغربيّة.

لقد تعرّض الفلاسفة والمتصوّفون لمسائل بالغة التعدّد والاتّساع في محاولتهم الإجابةَ عن الأسئلة التي يعرض لها شمس التبريزي، وليس أقلّ هذه المسائل بحثهم في قضايا الذات والأنا والروح والنفس الإنسانيّة والشخوصة. وفي الواقع، فإنّه ليس من الصعب الادّعاء أنّ الجهد الرئيسيّ في العرض النظريّ لكلّ من الفلاسفة والمتصوّفة ينصبّ في إطار تقديم «علم نفسٍ روحانيّ» تُستَكْشَفُ من خلاله طبيعة النفس الإنسانيّة في السياق الأوسع للواقع(١٠). وعلى كلّ حال، لم يكن هدف هؤلاء تقديم نظريّات سيكولوجيّة فحسب، ولم يكن حتمًا إخطار البشر بحقيقتهم، بل كان، على الدوام، إرشاد السالك والباحث إلى الطريق المؤدّية إلى وعي النفس. لقد عَلِم هؤلاء حقًّا أنّه لا يمكن فهم الذات الإنسانيّة عن طريق الاستماع

W. C. Chittick, *Me & Rumi: The Autobiography of Shams-i Tabrizi* (Louisville: Fons Vitae, 2004), pp. 50-51.

(١٠) للاطّلاع على الدليل الذي يستند عليه الكاتب لبرهنة هذه المقولة، انظر كتابه،

The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for self-Knowledge in the Teachings of Afdal al-Din al-Kāshānī (Oxford: Oxford University Press, 2001), ch. 2.

إلى شروحات الآخرين؛ المعلّمون والمدرّسون يستطيعون فقط أن يشيروا إلى القمر، أمّا السالك فعليه بنفسه أن يدرك حقيقة القمر المنيرة.

توجيه البحث

يُختصَر المنظور الشامل للحضارة الإسلاميّة في شهادة الإيمان: «لا إله إلّا الله، محمّد رسول الله». إنّ هذه العبارة، كما فُهِمَت تقليديًّا، تميّز بين المعرفة العقليّة والمعرفة النقليّة، وهو ما يحتاج إلى القليل من الشرح.

يُسمّى القسم الأوّل من الشهادة، أي «لا إله إلّا الله»، بكلمة التوحيد. لقد قدّم القرآن الكريم التوحيد على أنّه حقيقة بديهيّة مُتضمَّنة في قلب رسالة كلّ الأنبياء: مئة وأربعة وعشرون ألف نبيّ، أوّلهم آدم وآخرهم محمّد [صلّى الله عليه وآله]. ويضيف القرآن مخبرًا أنّ رسالة كلّ هؤلاء هي التذكير(11) بدعوة التوحيد، وهذا ما يعني أن لا جديد مبتكر يتعلّق بهذا المفهوم. بنو البشر يعلمون أنّ الله واحد، وهم يدركون في أصل جِبلّتهم أنّ الحقيقة متساوقة ومتماسكة وتامّة. وبالتعبير القرآنيّ، فإنّ هذه المعرفة تتلاقى مع الفطرة الإنسانيّة، أي مع العقل والوعي بالذات الإنسانيَّين اللذين يميّزان البشر عن سائر المخلوقات. وبذلك تكون مهمّة الأنبياء الأولى مساعدة البشر على إعادة التفكير(12) بما يعرفونه أصلًا؛ هنا نستحضر أفلاطون مجدّدًا وفكرته عن تذكّر المعرفة.

التوحيد، بكلّ ما للكلمة من معنى، «أساس» في الرؤية الكونيّة الإسلاميّة، ويُشكّل نقطة الارتكاز الثابتة في تقليده الفكريّ. فالفلاسفة يُسلّمون به على الرغم من أنّهم يخصّصون مجلّدات ضخمة لتعليل «أساسيّته»، ولإثبات مرجعيّته للمعرفة الحقّة. أمّا المتصوّفة، فإنّهم أيضًا يُسلّمون به، ويتحدّثون باستمرار، في أعمالهم النظريّة(13)، عن الطريقة التي تحدّد فيها وحدانيّة الله طبيعة الأشياء.

(11) لاحظ الاستخدامات القرآنيّة لمفردات من قبيل «الذكر»، و«التذكرة». المترجم.

(12) يستخدم الكاتب الفعل «recognize» للتعبير عن هذا المعنى، وهو يستفيد من تركيب هذا الفعل في اللغة الإنكليزيّة نفسها. فالكلمة مؤلّفة من البادئة prefix «*re-*» التي تعني عادةً تكرار الفعل، ومن الأصل *cognize* الذي يعني التفكير بالشيء أو وعيَه. المترجم.

(13) يتأكّد لنا أكثر فأكثر أنّ الكاتب يخصّص من أهل التصوّف من كان له أعمال فكريّة نظريّة، وهؤلاء، مع ابن العربيّ، اكتسبوا فيما بعد لقب أهل العرفان النظريّ. المترجم.

وعندمـا نمعن النظر في شهادة التوحيـد – أشهد أن لا إله إلّا الله – يظهر لنا أنّها لا تحوي أيّ معـالم إسلاميّة خاصّة. إنّها محض تصريح عـاديّ عن الكون، كأن نقول مثلًا «السماء إلى الأعلـى والأرض إلى الأسفل». يُدرِك أيّ إنسان عاقل أنّ الواقع متماسك، ومنتظم، وبنحو من الأنحاء، فهو موحَّد. ويقع هذا الإدراك في أصل أيّ محاولة لفهم العالم، وإدراك الظرف الإنسانيّ فيه؛ بعبارة ثانية، إنّ حقيقة التوحيد حقيقة كلّيّة، فلا تختلّ كلّيّتها، أي توافرها لكلّ مدرِك، باختلاف السياقات التاريخيّة، أو الظروف الكونيّة. بل الواقع هو كما هو؛ والكون *universe*، في الواقع، موحَّد[١٤].

وأمّـا الشقّ الثاني من الشهادة، «محمّد رسول الله»، فليس بيّنًا بذاته بحال. فمعرفة النبيّ محمّـد [صلّى الله عليه وآله] ليست من ذاتيّات العقـل الإنسانيّ، ولا يمكن لأحد الإيمان بأنّ محمّـدًا [صلّى الله عليه وآله] رسول الله بدون تلقّـي هذه المعرفة من الآخرين. والحال هذه، فإنّه يتعذّر أيضًا معرفة أيّ شيء عن رسالة النبيّ، أي القرآن، بدون تلقٍّ. أمّا وقد آمن الإنسان برسوليّة النبيّ الإلهيّة فإنّه، على الأرجح، سيأخذ رسالته على محمل الجِدّ. وهنا، يبدأ الإسلام بالظهـور بوصفه دينًا، بالمعنى الاصطلاحـيّ الشائع للكلمة. أمّا **المعرفـة التوحيديّة** فهي التي ترتبط بالطبيعة البشريّة، بصرف النظر عن الدين، أو التاريخ، أو تناقل المعرفة.

الخلفيّة المِتافيزيقيّة

يمكننـا تلخيص الدور الـذي لعبه هذان النحوان من المعرفة في الحضـارة الإسلاميّة بما يلي: إنّ هـدف المعرفة النقليّة كان إرشاد الناس إلى نمط التفكير الصحيح، والتصرّف القويم، وفقًا للتعاليـم التـي تمّ تلقّيها مـن الماضي، أي ما جاء في القـرآن والسنّة، وما نهـج عليه السلف الصالـح. وفي المقابـل، فإنّ المعرفـة العقليّة هدفت إلى الأخذ بيد النـاس إلى طريق الصحوة وتحقيـق الـذات [تزكية النفـس]. ومع تطوّر التقليـد الإسلاميّ عبر الزمن، فـإنّ المتكلّمين والفقهاء، وهم عرّابو المعرفة النقليّة، اتّخذوا موقفًا داعيًا إلى الالتزام بتعاليم الكتاب والسنّة للخلاص بعد المـوت. أمّا المتصوّفون والفلاسفة، وهم أعلام المدرسـة العقليّة، فقد التزموا الموقف القائل إنّ الطبيعة البشريّة تدعو إلى بذل الجهد في سبيل تحقيق الذات في هذه الدنيا، وعدم الانتظار إلى ما بعد الموت.

(١٤) يشير الكاتب، أيضًا، إلى الدلالة اللغويّة التي تحملها مفردة الكون في اللغة الإنكليزيّة «universe»، إذ إنّ البادئة «-uni» تعني «واحد»، فالمفردة، في حدّ ذاتها، لا تحتمل تكثّر العوالم. المترجم.

مع الأخذ بعين الاعتبار وجود هاتَين المقاربتَين، يمكن لنا النظر في السؤال الأساسيّ لعنوان هذه الورقة: كيف لنا أن نتصوّر «الطبيعة البشريّة»؟ في العادة، يبدأ التقليد العقليّ نقاش هذه المسألة بالحديث عن دخول البشر حيّز الوجود انطلاقًا من الحقيقة القصوى التي تُفهم بلحاظ فهم التوحيد. وعلى كلّ حال، فإنّه ثمّة تسليم هنا، أي في التقليد عينه، بالجهل التامّ للبشر بهذه الحقيقة. ففي الواقع، كيف يمكن لهم حتّى البدء بالتفكير فيها؟ والإجابة الأساسيّة هي: «بواسطة الأسماء والصفات الإلهيّة». فنحن نلاحظ الأسماء والصفات في الطبيعة وفي أنفسنا، فضلًا عمّا هو موجود في النصّ الدينيّ، ونستخدم هذه الأسماء باستمرار في مفرداتنا اليوميّة، من قبيل الحياة، والعلم، والقدرة، والإرادة، والكلام، والسمع، والبصر. وفي الحقيقة، فإنّ هذه الصفات السبعة تحديدًا اعتُبرت، في فترة من الفترات، «الأعمدة السبعة» للحقيقة الإلهيّة.

يوفّر التوحيد صيغةً تأمّليّةً تمكّننا من القبض على مدلولات هذه الصفات؛ فعندما نطبّقه على «الحياة» يعني «أن لا حيَّ إلّا الله»، أي إنّه لا حياة حقيقيّة إلّا للحياة الإلهيّة، منبع كلّ أشكال الحياة الأخرى؛ وعندما نطبّقه على «العلم» فإنّه يعني «أن لا عالم إلّا الله»، أي إنّ المعرفة، والإحاطة، والوعي تنتمي كلّها إلى مصدر العلم الإلهيّ هذا. والأمر نفسه ينطبق على «القدرة»، فـ«لا قدرةَ إلّا لله القدير»، وفي مقابل هذه القدرة اللامتناهية، فإنّ كلّ القوى الأخرى لا تعدو كونها نوافل.

لقد قال المتكلّمون قديمًا إنّ «لله تسعةً وتسعين اسمًا»، وقد عملوا على تحليل كلّ واحد من هذه الأسماء بطرق متشابهة لما عرضنا له. أمّا الفلاسفة، من أمثال ابن سينا، فإنّهم قصروا كلامهم في الأسماء على جملةٍ منها، اعتبروها الأكثر محوريّةً في الحقيقة المطلقة، نذكر منها على، وجه الخصوص، الوحدانيّة والعلم والإرادة والقدرة والحكمة والجود.

واليوم، عندما يتناول الناس «الواقع» بالكلام، فإنّهم عمومًا يتّخذون موقف الواقعيّة الساذجة، ويختزلون كلّ شيء إلى هذا العالم المادّيّ، وما يرافقه من ظواهر عارضة. ولكن على المقلب الآخر، فإنّ المفكّرين الإسلاميّين، إذ تحدّثوا عن الواقع، فإنّهم يضمرون في المقام الأوّل التفكير بالحقّ المطلق المسمّى «الله» في الاصطلاح الكلاميّ. ويفضّل الفلاسفة على كلّ حال استخدام مصطلح من قبيل الوجود.

إنّ الفكرة القائلة بأنّ «الواقع»، أوّلاً وقبل كلّ شيء، يشير إلى حقيقة الوجود اللامتناهية، إنّما هي منتزعة من التوحيد: «لا شيء حقيقيّ حقًّا إلّا الحقّ». والتلازم الأوّل الذي يشيّده

هـذا التعبير هو أنّ كلّ شيء، عدا الحقيقة المطلقة، لا بدّ وأن تكون حقيقته (واقعيّته) نسبيّةً. إنّ الكـون الذي يُعرَّف بأنّه «ما سوى الله»، يحظـى بوجود مقيّد وظرفيّ. وفي خضمّ هذا الوجود المفتقر يمكن لنا إدراك ذواتنا، والتفكير في ظرفنا الإنسانيّ.

ومـن المفيد الإشارة، هنا، إلى أنّ تعريف الكون، كما مرّ، بأنّه «ما سوى الله»، لا يقتصر علـى الوجود المـادّيّ، بل يتعـدّاه إلى الوجود الروحـيّ، كوجود الملائكـة والأرواح التي يُصطلـح على القول بأنّها أرفع وجودًا من الوجود المادّيّ، ولكن أدنى وجودًا من الله. هذا التفاضل في الوجود يستدعي القول إنّ للوجود مراتبَ. ولم يكن همّ الفلاسفة الأكبر إثبات الوجـود، إذ اعتبر بيّنًا بذاته، بل إيضاح الفارق بين الحقيقة **في حدّ ذاتها**، والحقيقة كما تظهر في الوجود الظرفيّ للأشياء. وميّز ابن سينا بين الوجود المطلق والموجودات الأخرى بوصف الأوّل وجـودًا واجبًا والثانيـة وجودات ممكنةً، أي إنّها تشارك في الوجود بمقدار ما يحدّده الواجب.

خريطة العالم

لا يمكـن فهم أيّ شيء، كمـا ينبغي، في التقليد الفكريّ خارج سيـاق التوحيد. وبكلمات أخـرى، فإنّ السـؤال الرئيس يصير: كيف يمكـن للوجود الممكن والمقيّـد، مهما كان، أن يرتبـط بالموجود الحـقّ؟ إنّ الكون بتمامه متعلّـق بمبدئه، وكلّ موجود فيـه يحظى بوضعيّة خاصّـة تحدّدها شيئيّتُه. وشيئيّة أيّ موجود هي المجموعة المحدّدة من الخاصّيّات والصفات والنعوت التي تجعل منه **هذا** الشيء بدل **ذاك**. وحده الوجود الحقّ لا شيئيّة له. فحقيقته المطلقة لا تسمـح بخصوصيّات تنفكّ عنه، فتصير مستقلّةً؛ إنّـه مختلف تمامًا عن باقي الموجودات، وفي الوقـت نفسه فإنّها - أي الموجودات - تتكشّف عن صفاته ومزاياه. وهذا معنى قول المتكلّمين إنّ الله متعالٍ ومحايث في آن، وهو حقًّا كلّيّ الغيب والحضور معًا.

وفي التصوّر الذي يقدّمه مفكّرو الإسلام، نجد أنّ الكون، بالنسبة إليهم، خرج إلى حيّز الوجـود عبر مسـار من التظهُّر الخارجـيّ، أو الترسّب المادّيّ، أو التشيّـؤ. ويحيط الوجود الواجـب بكلّ ممكن محدود، بواسطـة وجوده المطلق، وعلمه المستطيـل، فيخرجه إلى حيّز التحقّق في سياقه المناسب. لكنّ وجود الكون الممكن لا **يظهر من** الوجود الواجب فحسب، بـل هو **يفنى فيه** كذلك. وستجد، في أيّ كتاب كلاميّ تدريسـيّ، أنّ **التوحيد** يتضمّن معاني ثلاثة أساسيّة: (١) الله مبدأ كلّ شيء، و(٢) قوام كلّ شيء، و(٣) إليه مرجع كلّ شيء. وبتعبير آخر، فـإنّ الحقيقة المطلقة وحدها تحدّد تمظهر الأشياء، ومن ثـمّ فناءها النهائيّ في «الأوّل»

الـذي انبثقـت عنه. ومن بـين النتائج المترتّبة على ذلـك القول بأنّ «النشـوء» أو «التطوّر» (*evolution*)، مهما كان محدّدًا، فإنّه يتتامّ مع «فساد» أو «ارتكاس» (*devolution*) مسبق؛ فكلّ عليّة فاعلـة متعيّنة بالعلّة الأولى، وكلّ ممكنات الشيئيّة متصوّرة قبلًا في الوجود المطلق لتلك العلّة الأولى.

وباختصـار، يُمكن ملاحظة حركتَين أساسيّتَين في الكون بتمامه: الأولى تتمثّل في التظهّر الخارجيّ، والثانية في التبَطّن الداخليّ؛ الأولى حركة الخلق أو التكوين، والثانية حركة الحلول والفنـاء؛ حركة باتّجاه التجلّي وأخرى باتّجاه الفنـاء والاستهلاك. لهاتين الحركتَين مسمّيات، لعلّ أشهرها تداولًا «المبدأ والمعاد» (وقد استخدمها كلّ من ابن سينا وملّا صدرا عنوانًا لأحد أعمالهمـا). أمّا المبدأ فهو طارد (عن المركز، متحرّك إلى المحيـط)، مفرّق، وارتكاسيّ، وأمّا المعاد فجاذب (إلى المركـز)، ومُوَحّد، ونشوئيّ. والحركتان معًا تشكّلان محيط دائرة الوجود الواحدة. فابتداءً من الأعلى، تتمظهر كلّ الأشياء في عمليّة نزول وتعيّن تدريجيّة، وتبدأ بالظهور في حـالات الكثرة المتعدّدة. ومع الوصول إلى قعر الدائرة – عالم الحقيقة المرئيّة – فإنّ الأشياء تحاذي محيط الدائرة وتعود للصعود. وتسمّى هاتان الحركتان «قوسا الصعود والنزول».

يتحـرّك قوس النزول من غيـب الوحدة واللاتعيّن إلى شهود الكـثرة والتعيّن (التشيّؤ). إنّ تمظهـر الممكنات محكوم مطلقًا بطبيعة **الوجود** نفسه. وبعبارات ابن سينا التي يناقش فيها الصفـات السبعة التي أشرنا إليها، فإنّ الوجود الواجب واحـد أبديّ عالم مريد قادر حكيم جـواد. ويتابع ابن سينا: إنّه الخير المحض، وقد أخرج إلى الوجود كونًا خيّرًا وجميلًا، مرتّبًا بحكمـة ورحمة وجود بالغ. فإذا كنّـا عاجزين عن رؤية الحكمـة واللطف اللذين يغمران الوجود، فلقصور فينا، حاشا الخير المحض أن يمسّه القصور.

وفي هذا العالم الذي نجد أنفسنا فيه، فإنّ قوس الصعود – الدفع النشوئيّ – أكثر جلاءً من قوس النزول، على الرغم من أنّهما يحضران معًا دائمًا. ويمكن ملاحظة الصعود في ما كان يُسمّـى بـ«الممالك الثـلاث» – عوالم الجماد والنبات والحيـوان – والتي تشير إلى بعض من الحلقات السفلى في سلسلة الوجود الكبرى. وبشكل متوال، فإنّه في كلّ عالَم صاعد تتجلّى صفـات الوجود الحقّ شيئًـا فشيئًا. فعالم الجماد، مثـلًا، يُظهر بعض هـذه الصفات الإلهيّة فحسـب. وفي عالم النبات، تظهر بـوادر بعض الصفات، كالعلـم، والإرادة، والقدرة. أمّا في عـالم الحيوان، فإنّ الصفات المذكـورة تتجلّى وتتساوق بنحو أكثر بيانًا، ما يجعل إحاطة الحيوان وتسلّطه على عالمه أبلغ مدًى.

وعنـد أعلـى الحلقـات المرئيّة في قوس الصعود، يقف الإنسـان. بأيّ الأحـوال، ثمّة فاصـل جذريّ بين الحالـة الإنسانيّة وما يأتـي دونها من مستويات، حيـث لا شيء يجمع

التـوزّع والتشظّـي اللامحدود للصفات والنعـوت. أضف إلى ذلك، فـإنّ الصفات الخاصّة بـكلّ موجـود تتمظهر بشكل واسع عـبر شكلها المرئيّ. الكون بتمامـه ظهور وتعيّن لعدد لانهائيّ من الصفات والنعوت. أمّا بنو البشر، فهم متشابهون في ظاهرهم، إلّا أنّهم بحسب الباطن في غاية الاختلاف. ولا يُعزى تفوّق المميّزات البشريّة إلى المظاهر الخارجيّة لأفعالهم وأعمالهم ومنجزاتهم، بل إلى عوالم باطنيّة من اليقظة والوعي. إنّ قدرتهم على الولوج ذاتيًا في عـالم لامتناهٍ من الإمكان يخوّلهـم استيعاب الصفات الوجوديّة، ودفعها إلى التمظهر في العالم والمجتمع من خلال مختلف الأنشطة والصناعات والتقنيّات والإنتاجات الثقافيّة.

فرادة الإنسان

حُبيَ البشر في القرآن بجملة من الصفات التي تميّزهم عن سائر المخلوقات، لعلّ أبرزها قوله تعـالى ﴿وَعَلَّمَ آدَمَ الأَسْـمَاءَ كُلَّهَا﴾[١٥]. وفي لغـة **القرآن**، تشير كلمـة **آدم** إلى الإنسان الأوّل أبـي البشـر، وإلى الإنسان بحدّ ذاته كنوع محـدّد بين سائر المخلوقـات. إنّ واحدًا من أبرز التفسـيرات المتعلّقـة بهذه الآية يعني أنّ الله خلق الإنسان مُقلِّـدًا إيّاه كلّ الصفات والأسماء الإلهيّة. وبتعبير النصّ النبويّ: «خلق الله آدمَ على صورته».

كلّ موجـود في هذا الكـون يُظهر بعضًا مـن صفات الحقيقة الكلّيّـة وذلك من خلال شيئيّته الخاصّة. ويمكن ملاحظة هـذا واستخلاصه بمعاينة الأشياء ودراستها. وعلى العكس مـن ذلك، فـإنّ الصفة الجوهريّة للبشر هي أنّهم **لا يملكون** شيئيّـةً خاصّةً على نحو التحديد. بتعبـير آخر، فإنّ شيئيّة الإنسـان الخاصّة هي أن يكون **لا** شـيء، فالإنسان مصوّر على هيئة اللامُصـوَّر: الحقّ المطلق المتعالي على الموجودات، والحاضر فيها على حدٍّ سواء. عندما نفخ الله مـن روحـه في آدم – النوع الإنسـانيّ – جعل طبيعته الجوهريّة مستقلّـةً عن أيّ وصف محدّد، أو نعت مقرّر.

باختصـار، إنّ الطبيعة البشريّة غـير قابلة للتعريف، والدليل على هـذا ماثل أمام أعيننا، ويتجلّـى في التعقيد والتنـوّع المذهلَين للثقافات واللغات والأديـان والصناعات الإنسانيّة، وفي التكاثـر المطّـرد للعلوم والمناهج الأكاديميّـة، وفي الأصوات المتصاعـدة والمتنافرة التي تدّعـي أنّ حقيقة البشر هـي ببساطة على هذا النحـو أو ذاك. إنّ العجز عن تعريف الطبيعة البشريّـة مردّه أنّ الوجود الحقّ لا صورةَ محدّدة لـه. أو قُل، صورة الله الإنسانيّة هي الصورة الجامعة لكلّ الصور المحتملة. ومن جهتهم، يدرك بنو البشر فطريًّا، وذلك بما يحدسون من

(١٥) سورة البقرة، الآية ٣١.

المعرفـة بالتوحيد، أن لا شيء يحدّهم. وكلّ مساعي العلماء المعاصرين والأكاديميّين للإجابة عـن أكبر الأسئلة المتعلّقة بالكون وأصغرها، أو المتعلّقة بالطبيعة، أو التاريخ، أو المجتمع، أو الفـنّ، أو الأدب، بالإضافـة إلى الطبيعة البشريّة، كلّها تمثّل ببساطـة الاحتمالات اللانهائيّة للجوهر الإنسانيّ المجعول على صورة اللامُتصوَّر.

ومـن المفيـد القول، هنـا، إنّ عالم الظواهـر الإنسانيّة كلّـه يتّصل جوهريًّـا بعالم الوعي والإحاطـة، ولا يتّصـل بعالم الظهور الخارجـيّ إلّا عرضيًّا. ليس لهذا العـالم الباطنيّ حدود جوهريّة لأنّه يمثّل قوس الصعود الذي يدفع في اتّجاه الرجوع الكدحيّ إلى مبدإ الأشياء. وما يجعل لا محدوديّة الجوهر الإنسانيّ عصيّةً على الملاحظة في وقتنا هذا هو الافتراض العلمويّ - المذهب الاختزاليّ المهيمن على الفكر المعاصر - أنّ الحياة الإنسانيّة تنتهي بالموت. وعلى العكس من ذلك - كما صرّحت التقاليد الدينيّة دائمًا، وكما برهن التقليد الإسلاميّ - ليس الموت إلّا قنطرة العبور الأولى في التمظهر اللامحدود للطبيعة البشريّة.

لا شكّ في أنّ التجسّد الإنسانيّ الخارجيّ مرحلة ضروريّة في تمظهر الصفات الإلهيّة، لكنّ قابليّات التمظهر الكلّيّة هذه تكبحهـا محدوديّات الوجود المادّيّ. وتصبح هذه الحقيقة سهلة التصوّر متى ما أدركنا، مثلًا، أنّ عالم الخيال لا محدود مقارنةً بوجودنا المادّيّ؛ في الخارج نحن محدودون، أمّا في الباطن فلسنا كذلك. ولعلّ هذا يساعد في تفسير ما يقوله ابن العربيّ عندما يعتـبر أنّ الموت عمليّة ينقلب فيهـا إدراكنا رأسًا على عقب: يُستبطـن في الموت عالم الأبدان المحدود، ويُستخرج عالم الخيال اللامتناهي ليصبح المشهدَ الجديد لذواتنا الكاشفة(١٦). ويبرهن ملّا صدرا، فلسفيًّا، أنّ كلّ إنسان بعد الموت، سواء أكان من أصحاب اليمين أم من أصحاب الشمال، يمتلك عالمًا كاملًا أكبر من عالم الدنيا، وغير متطابق مع أيّ عالم آخر(١٧).

حرّيّة الاختيار

يتكشّف العالم الذي نعرفه في اتّجاه نختبره على أنّه الزمان. وقد فهم التراث الفكريّ الزمان بوصفـه إدراكًا إنسانيًّـا لعمليّة الظهور والاحتجـاب المعبّر عنها بـ«المبـدإ والمعاد». يتجلّى

---

(١٦) لمزيد من العرض المفصّل، انظر،

W. C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabi and the problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994), ch. 7.

(١٧) انظر،

Mulla Sadra, *The Wisdom of the Throne*, trans. J. W. Morris (Princeton: Princeton University Press, 1981), p. 165.

الكون – كلّ ما سوى الله – بطريقة منظّمة متأصّلة في طبيعة الأشياء نفسها. وبما أنّ الواجب خَيِّر، وحكيم، وجواد، وعادل، فإنّ هذه الصفات تحتّم أن يكون عالم الوجود متوجّهًا نحو مقتضيات الخير والحكمة.

واعتمـادًا على هذه المقاربة، يتعذّر إنشاء أيّ فارق بـين الموجودات بوصفها أشياءَ حسّيّةً وبين الموجودات بوصفها أشياء ذات قيمة معنويّة. وعلى اعتبار أنّ الحقّ المطلق خَيّر وحكَيم، فإنّ اهتمام البشر بالأخلاق والقيم لا يرتكز ببساطة على ما تواضعت عليه التقاليد، بل يتبع ما تقتضيـه طبائع الأشياء. إنّ معاينة عالم الأجسام من غير إدراك للالتزامات الأخلاقيّة والروحيّة التـي يحتّمهـا هذا العالم على النفس الإنسانيّة يُعدّ تشويهًا لصـورة العالَم. ولذا لم يكن مبحث الأخلاق هامشيًّا، أو رديفًا، في أعمال الفلاسفة والعلماء المسلمين، بل ركنًا أساسيًّا في دراستهم لتحقيق الذات. فالواقع نفسُه يدعو الناس إلى تحويل طباعهم وتغييرها لتتلاءم وصفاته الذاتيّة، كالخير والحكمة والجود والعدل. ترجع، إذًا، قدرة الإنسان على إدراك الخير والحكمة، وعلى تمييز الحقّ من الباطل، واتّخاذ خيارات أخلاقيّة، ترجع إلى واقع أنّ الله خلقه على صورته. لقد علّمـه كلّ الأسماء، لا بعضها. وبالتالي، فـإنّ كلّ الاحتمالات متاحة أمامه، بما فيها قول «لا» للحقّ والجمال والخير والعدل والجود، ولأهوائه الشخصيّة على حدٍّ سواء.

معرفة ما لا سبيل إلى معرفته

أعـود هنـا إلى السؤال الذي سأله شمس التبريزيّ: «من أنا؟ من أيّ شيء أنا؟ ولماذا خُلقت؟ وإلى أيـن أنـا ذاهـب؟ ومن أين جـذوري؟ وفي الحين، مـاذا أنا صانـع؟ وإلى ماذا صَرفت وجهي؟». والهدف اقتراح جملـة من المسائل ذات الصلة بهذا العرض السريع لوجهة نظر المدرسة الفكريّة في الإسلام.

يقـول شمس التبريزي، متحدّثـًا بلسان التقليد الإسلاميّ، إنّ الدافـع **الإنسـانيّ**، تحديدًا، للبحث عن المعرفة هو حلّ لغز وجودنا نحن. كلّ الأسئلة تدور حول التساؤل الأوّل: «من أنـا؟». ويلفت التراث الفكريّ الانتباه إلى أنّ اللغـة والمنقولات لا يمكنها الإسهام في تقديم إجابـة معقولة لهذا السؤال؛ جلّ ما يمكن للمعرفة النقليّة أن تفعله هو أن تقترح ما لسنا عليه [تعـرّف حقيقتنـا بالسلب]؛ فكلّ واحد منّا صـورة لمن لا صورة له، واسم لمن لا اسم له، وهيئة لمن لا هيئة له. وهذا يعني أنّ التشبّث بالتفاسير التي تقدّمها أيّ معرفة نقليّة عن الطبيعة البشريّة، من قبيل الدين والتاريخ واللاناسة وسائر العلوم، إنّما هو تشبّث بالسبّابة المشيرة إلى القمر وإغفال للقمر نفسه.

لــن أسعى وراء البحث عــن الأجوبة النمطيّة التــي يسوقها التراث الفكــريّ في محاولة الإجابــة عن تساؤل شمس؛ على كلّ حال، فإنّ كل هذه الإجابات تهدف إلى التدليل على عــدم جدارتهــا بالإجابة عن السؤال، وإلى تنبيهنا إلى حقيقــة أنّ كلّ واحد منّا، متى ما أراد أن يــدرك حقيقــة نفسه، عليه البحث في ذاته هو عوضًا عن تحصيل أيّ معلومة من الخارج. ولكنّني، في المقابل، سأورِد بعض الأبيات النموذجيّة والمعبّرة لتلميذ شمس التبريزي، عنيت بــه جلال الدين الرومــي، والذي تميّز شعره من بــين الآخرين بالطَريقة التــي يلحّ فيها على ضرورة السعي وراء معرفة النفس(١٨):

[٣٧١٢/٦]

الصورة يُوجِدها مَن لا صورة له، تمامًا كما ينوجد الدخان من النار.

[٦١٢/٢]

وأنت في المكان وأصلك من اللامكان، فأغلق هذا الحانوت وافتح ذلك الحانوت!

[٣٥٠/٥]

إنّ كلّ جماعة قد اتّجهت إلى ناحية ما، وأولئك الأعزّاء قد اتّجهوا إلى لا صوب!

[٦٠٢/١-٦٠٣]

نحن وجودنا عدم، وأنت الوجود المطلق، وقد اتّخذ مظهر الفاني!

ونحن جميعًا أسود ولكن من النوع المصوّر على الأعلام، وتلك يحرّكها الهواء في كلّ لحظة.

[١٤٤٧/٦-١٤٤٩]

وخف من الوجود الذي أنت فيه الآن، فخيالك هذا لا شيء، وأنت لا شيء.

وقد عشق اللاشيء اللاشيء، وقطَعَ هباءٌ الطريقَ إلى هباء.

وعندما تنعدم هذه الخيالات، تظهر لا معقوليّتك عيانًا.

[١٩٦٠/٥-١٩٦٣]

إنّ الوجود المطلق إنّما يقوم بكلّ أحواله في العدم، وما هو موضع صنع «كن» إلّا العدم؟

وإنّ أحدًا قطّ لا يكتب على ورقة مكتوبة، كما أنّ أحدًا لا يغرس غصنًا فوق غصن مغروس!

فالكاتب يبحث عن ورقة بيضاء لم يُكتب عليها شيء، والغارس يغرس بذرته في موضع لا بذرة فيه!

---

(١٨) اعتمدنا على الترجمة العربيّة لكتاب المثنوي في إيراد هذه الاقتباسات. انظر، جلال الدين الرومي، **مثنوي جلال الدين الرومي**، تحقيق إبراهيم الدسوقي شتا (١٩٩٧). وما بين معقوفين رقم المجلّد، ورقم البيت على التوالي.

أمّا الكاتب فأورد في متنه الأساسيّ الأبيات نقلًا عن الترجمة الانكليزيّة لنيكلسون. انظر،

Rūmī, *Mathnawī*, edited and translated by R. A. Nicholson (London: Luzac, 1925-1940), 8 volumes.

وكلّ الإحالات إلى الأبيات في النسخة العربيّة مطابقة للنسخة الانكليزيّة باستثناء البيت الأوّل (٣٧١٢/٦) حيث لم نعثر عليه، وقمنا عوضًا عن ذلك بترجمة النصّ الانكليزيّ إلى العربيّة.

الطبيعة الإنسانيّة: مقاربة قرآنيّة فلسفيّة[1]

سمير خير الدين[2]

تجنح المقاربة التقليديّة إلى التعرّف على الإنسان من خلال طبيعته، في حين أنّ قراءة الطبيعة الإنسانيّة من خلال الإنسان أولى، فيكون الإنسان مبدأً دلاليًّا إلى طبيعته. وهاهنا مدخلان، النصّ الدينيّ من ناحية، والذات بما هي قارئة للذات من ناحية أخرى. فالأولى يُعتدّ بها لكون الدينيّ هو مطبّع الطبيعيّ، فكلامه عنه معرّف له، والثانية تتّخذ مشروعيّتها من كون الذات حاضرةً عند الذات، والطبيعة من شؤون الذات الباطنيّة. فإذا توافرنا على فهم للطبيعة من هذين الطريقَين، اتّخذنا الطبيعة أصلًا لقراءة دلالات أفعالها.

المفردات المفتاحيّة: الطبيعة الإنسانيّة؛ الطبيعة البشريّة؛ تبدّل الطبائع؛ الطبيعة والألم؛ الطبيعة النوعيّة؛ الطبعة الشخصيّة؛ الطبعة الأولى والثانية.

١. في قراءة الطبيعة

تكمن قيمة البحث في الطبيعة الإنسانيّة في أنّها ترسم المعالم البيانيّة لحركة الوجدان المكثّف، فيما تطوي الإنسانيّة من أسرارها، فعلًا وانفعالًا، مَيلًا ونفرةً، اندفاعًا وانجذابًا، إقبالًا وإدبارًا، حبًّا وبُغضًا، وكلّ ألوان المشاعر والأحاسيس في بنية البشر. لذا، فإنّه وبمقدار ما تُفهم طبيعة الإنسان بمقدار ما يُفهم الإنسان أكثر؛ ثمّ تترتّب على ذلك الفهم الآثارُ العلميّة، والدينيّة، والعمليّة. وهذا ما يؤكّد قيمة دراسة الإنسان من خلال طبيعته كخريطة مسار لقراءة الإنسانيّة.

(١) ورقة قُدّمت في «المنتدى الفلسفيّ» لمعهد المعارف الحكميّة في ٢٤ كانون الثاني، يناير ٢٠١٣.

(٢) باحث في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

وقراءة الذات من خلال أفعالها قد تكون أيسر من قراءة الذات من خلال الذات، ولعلّ الوجدان في الذات أبرز النوافذ في إدراك المعطى الذاتيّ. لذلك، فإنّ الوجدانيّات تُدرك بالحسّ الباطن. غير أنّ وجود الوجدان والوجدانيّات شيء، وماهيّاتها ودلالاتها على الذات شيء آخر. فالمرء يدرك شيئًا بالوجدان، لكنّ دلالة كون هذا الشيء وجدانيًّا فهذا شيء آخر. فمثلًا، يميل الإنسان نحو أمر بالخِلقة، إلّا أنّ حركة الميل نحو أمر تختلف عن ماهيّة الميل وحقيقته، وعن دلالات ذلك الميل، وكذلك يختلف عن إدراك وفهم تلك الدلالات. وبالتالي، فهنا أربعة أمور: الميل، وماهيّته، ودلالاته وجودًا وماهيّةً، وإدراكه ووعيه.

وهذا الأمر يجري في الطبيعة الإنسانيّة، إذ إنّ كلّ إنسان، وفي أيّ أمّة كان، فهو يعيش طبائعه الخاصّة، وهذا أمر طبيعيّ، لكنّ عيش الطبائع شيء، وحقيقتها، ودلالاتها، وفهمها ووعيها، شيء آخر.

٢. في مفهوم الطبيعة

في تحليل مفهوم الطبيعة يمكننا النظر إليه بلحاظَين.

اللحاظ الأوّل: نتحدّث فيه عن الطبيعة بما هي هي، بصرف النظر عن أيّ إضافة، وبصرف النظر عن أفرادها، فتكون شاملةً لمطلق الطبيعة، إنسانيّةً كانت أو غيرها. والجذر اللغويّ لمفردة الطبيعة هو «طبع»،

> [و]الطاء والباء والعين أصل صحيح، وهو مثل على نهاية ينتهي إليها الشيء حتّى يختم، عندها يُقال طبَعت على الشيء طابَعًا. ثمّ يُقال على هذا طَبْعُ الإنسان وسجيّتُه. ومن ذلك طَبَعَ الله على قلب الكافر، كأنّه ختم عليه حتّى لا يصل إليه هُدًى ولا نور، فلا يوفَّق لخير. ومن ذلك أيضًا طبْع السيف والدرهم، وذلك إذا ضربه حتّى يكمّله. والطابَع: الخاتم يُختَمُ به. والطابِع: الذي يَختِم[٣].

بناءً لذلك يمكن استنتاج أمرَين. (١) تعدّد الطبائع بتعدّد الماهيّات: يكشف التأصيل اللغويّ أنّ الطبع عامّ لا يخصّ ماهيّةً محدّدةً، فالطبع يشمل الإنسان ويشمل الأشياء الأخرى. غير أنّ طبع الأشياء ليس سواء، بل هو متغاير بتغاير الأشياء وماهيّاتها، وذلك أنّ نهاية كلّ شيء تكون بحسبه، وبما يناسبه، فتطبع بطابعه. وعليه، فإنّ طبع السيف مختلف عن طبع

(٣) أحمد بن فارس، معجم مقاييس اللغة، تحقيق وضبط عبد السلام محمّد هارون (بيروت: دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع)، الجزء ٣، الصفحة ٤٣٨.

الدرهم، أو الإنسان، لاختلاف السيف عن الإنسان والدرهم. وعندما تستعمل هذه المفردة في مجـال العقـل، فتعني أنّه مُغطًى ومختوم عليـه فلا يفهم ولا يعي شيئًـا، وكأنّ أبوابه مغلقة ومختـوم عليهـا. وهذا المعنى لا يجـري في الأمور الأخرى. يتحصّل مـن ذلك أنّ اختلاف الطبائـع مردّه إلى اختـلاف ماهيّاتها؛ و(٢) تبعيّـة الطبائع لعناوين ماهيّاتهـا: تتبع الطبائع مـا تتعنون بـه ماهيّاتها. فعنوان «الإنسانيّـة» يقتضي طباعًا متناسبةً مـع الإنسانيّة. وعنوان «الكافـر» يقتضي طباعه المتسانخة معه بما هـو كافر. وعنوان «المؤمن» كذلك تتّسق طباعه معه بما هو مؤمن، وهكذا.

اللحاظ الثاني: الطبيعة المقيّدة أو الخاصّة؛ تُلحظ الطبيعة في هذا النحو مضافةً إلى الإنسان أو البشر، فيقال: «طبيعة الإنسان»، أو «طبيعة البشر». أو تؤخذ كموصوف وصفة، فنقول: «الطبيعـة الإنسانيّة»، و«الطبيعة البشريّة»؛ وهنا نصفهـا بالإنسانيّة، والبشريّة. ووجه كون الطبيعة خاصّةً هنا هو تقيّدها بالإنسانيّة. والبحث في هذا السياق عن هذه الطبيعة الخاصّة، لا عن مطلق الطبيعة التي تصدق على أيّ طبيعة.

إذًا، فالمحور في الموضوع هو «الطبيعة الإنسانيّة»، أو «الطبيعة البشريّة»، وليس الإنسان، أو الإنسانيّـة، باعتبـار أنّ مسار البحث عـن الإنسان مختلف عن الطبيعـة. فإنّ البحث عن الإنسان هو سير باتّجاه مِلاكات الإنسان ومقوّماته، لكنّ البحث عن «الطبيعة الإنسانيّة» هو بحـث في خصوصيّات الإنسان. وبتعبير آخر، فإنّ البحث عن الإنسان بحث عن الحقيقة، أمّا البحث عن الطبيعة فهو بحث عمّا طبعت عليه تلك الحقيقة، لا عن نفس الحقيقة.

والكلام على الإنسان والطبيعة يستدعي تناول مسألتَين.

المسألـة الأولى: الترابط بين الإنسان وطبيعته، فلا تنفكّ الطبيعـة الإنسانيّة عن الإنسان مـا دام الإنسان إنسانًا. فإذا كان الإنسـان يتعـيّن بالحدود، فهو يتشخّص بالطبائع. فكما أنّ الوجود يُحدّ بالماهيّة، ويتحصّص، ويتخصّص، باعتبار أنّ الماهية تُرسم بالطبع، وذلك كبريق الذهب للذهب، لا كذهبيّة الذهب للذهب، فالطبع ليس مقوّمًا لكنّه ملوّن. فإنّ الماء، مثلًا، يسيل لأنّه ماء، وطبعه السيلان، لا أنّه ماء لأنّه يسيل. فالسيلان خصوصيّة، وليس ماهيّةً.

المسألـة الثانية: الترابط بين الطبيعـة والأفراد، فلا تنفكّ الطبيعـة الإنسانيّة عن أفرادها، باعتبـار أنّ إيجـاد الطبيعة إنّما يكون بإيجاد فردها، وتركها إنّمـا يكون بترك جميع أفرادها، ولعلّـه لذلك لم يقل: قل أعوذ بربّ الإنسان، ملك الإنسان، إله الإنسان، فلكي يشير إلى أنّ المقصـود هو الحديث عن الإنســان بما هو متجسّد ماثل للعيان، لا عن الطبيعة الإنسانيّة. إنّه

يريد الإشارة إلى الإنسان بما هو فرد، يتعاطى معه بما له من صفة إنسانيّة، وبما هو محتاج إلى من يلجأ إليه ليتعوّذ به، فيعيذه.

٣. الطبيعة بين الإنسانيّة والبشريّة

تختلف «الطبيعة الإنسانيّة» عن «الطبيعة البشريّة»، ويمكن القول إنّ تعبير «الطبيعة الإنسانيّة» هو الأدقّ في مورد البحث، وذلك لأنّه الأدلّ على الإنسانيّة، وذلك لما يلي:

إنّ المحور في الطبيعة الإنسانيّة هو الإنسان، المتقوّم بالنفس أو الروح. والطبيعة في هذا المعنى تتبع الروح، فيكون الحديث عندها عن الطبيعة الإنسانيّة في الإنسان. وخطابات «يا أيّها الإنسان»، في القرآن الكريم، تتناسب مع هذا المعنى - ﴿يَا أَيُّهَا الْإِنْسَانُ مَا غَرَّكَ بِرَبِّكَ الْكَرِيمِ﴾[٤]، - لأنّه خطاب العاقل، ولم يقل: «يا أيّها البشر».

بينما المحور في «الطبيعة البشريّة» هو «البشر»، ومعنى البشريّة غير متقوّم بالنفس الناطقة. فإنّ أصل مفهوم «البشريّة» مرتبط بظهور البشرة. ومعنى «بشر» أي ظهر. وقد سمّي البشر بشرًا لظهور بشرتهم. وبهذا تكون التسمية مرتبطةً بالبعد المادّيّ للإنسان. قال الراغب الأصفهانيّ:

> البشرة ظاهر الجلد والأدمة باطنه [...] وجمعها بشَرٌ وأبشار [،] وعُبّر عن الإنسان بالبشر اعتبارًا بظهور جلده من الشعر بخلاف الحيوانات التي عليها الصوف أو الشعر أو الوبر [...] وخصّ في القرآن كلّ موضع اعتبر من الإنسان جثّته وظاهره بلفظ البشر نحو: ﴿وَهُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ الْمَاءِ بَشَرًا﴾ وقال عزّ وجلّ: ﴿إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ﴾[٥].

وقد ورد عن أبي عبد الله عليه السلام قوله: «إنّ إبليس قاس نفسه بآدم فقال: خلقتني من نار وخلقته من طين، ولو قاس الجوهر الذي خلق الله منه آدم بالنار كان ذلك أكثر نورًا وضياءً من النار»[٦].

---

(٤) سورة الانفطار، الآية ٦.

(٥) الراغب الأصفهاني، المفردات في غريب القرآن، إعداد وتحقيق مركز الدراسات والبحوث بمكتبة نزار مصطفى الباز (مكتبة نزار مصطفى الباز)، الصفحة ٦٠.

(٦) الشيخ الكليني، الكافي، تصحيح وتعليق عليّ أكبر الغفاري، الطبعة ٣ (طهران: دار الكتب الإسلاميّة، ١٣٨٨هـ.ش.)، الجزء ١، الصفحة ٥٨.

فقد خالف إبليس النصّ الصريح حيث أمره الله تعالى بالسجود لآدم، وعارضه بالقياس فقــال «أنا خير منه خلقتني من نار وخلقته من طين»، يعني أنّ النار المضيئة أشرف من الطين المظلم، فأنا أشرف وأفضل من آدم، لأنّ تكوّني من النار وتكوّنه من الطين، والأشرف كيف يسجد للأخسّ؟! والأفضل كيف يخدم المفضول؟! بل العكس أولى.

وقال العلّامة المازندراني في إحدى تعليقاته على الحديث:

ما أشار إليه عليه السلام وهو: أنّه جعل ما ليس علّةً للمزيّة والشرف علّةً لهما، فإنّ استحقاق آدم للسجـود له ليس لأجل هذا البدن المركّب من الطين وغيره، بل إنّما هو للجزء الآخر الذي هو سرّ من أسرار الله ونور من أنواره، أعني نوريّة النفس المجرّدة، وهذا العمل منه إمّا لكون شأنه المغالطة والمخادعـة كما هو الآن، أو لعدم علمه بحقيقة هذا الجوهر وآثاره وخواصّه. إذ لو علمها وقاس هـذا الجوهر الذي خلق الله منه آدم والروح الذي هو نور ربّاني تستضيء به السماوات والأرض وينكشف ما في عالم الملك والملكوت بالنار، لعرف أنّ الفضل والكمال والشرف والجلال إنّما هو لآدم، لأنّ ذلك الجوهر أكثر نورًا وأعظم ضياءً من النار، إذ النار، وإن كثر ضوؤها واشتدّ نورها، لا يُدرك بها إلّا ما كان في فرسخ أو أقلّ، مع أنّها آلة لا شعور لها، وبنور ذلك الجوهر يدرك ما في عالم المجرّدات والمادّيّات والموجودات والمعدومات[٧].

إذًا، تكمـن القيمة الوجوديّة للإنسان في أنّهـا تتقوّم بنفس نورانيّة مجرّدة هي سرّ النفخة الإلهيّـة، وهي جوهر أكثر نورًا من النار. ومشكلة إبليس أنّه، وبخبث، أراد تقديم المفضول على الفاضل فقاس.

نعـم، الإنسان هو البشـر مصداقًا، وكذلك البشر هو الإنســان مصداقًا، فهما مفهومان متّحدان مصداقًا، غير أنّهما مختلفان في وجه التسمية. وعليه، فالكلام فيهما عن شيء واحد وهو مصداقهما، لكنّ الاختلاف في تسميته.

والحـال في تسميـة الإنسان مشابه للحـال في تسمية البشر. فـ«أنـس»: «أصل واحد، وهـو ظهور الشيء، وكلّ شيء خالف طريقة التوحّش. قالوا: الإنس خلاف الجنّ، وسمّوا لظهورهم»[٨]. وهنا، ترتبط التسمية بالظهور. وقيل ترتبط بالحركة؛ «وقيل: الناس مأخوذة من النوس: وهو الحركة، وتصغيره نويس»[٩].

---

(٧) المـولى محمّـد صالح المازندراني، شرح أصول الكافي، تحقيق الميرزا أبو الحسن الشعراني، الطبعة ١ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ للطباعة والنشر والتوزيع، ٢٠٠٠)، الجزء ٢، الصفحة ٢٧٠.

(٨) معجم مقاييس اللغة، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٤٥.

(٩) الشيخ الطبرسي، مجمع البيان، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٥)، الجزء ١، الصفحة ٩٨.

وهناك من ربط تسمية الإنس بالأنس؛

الإنس: خلاف الجنّ. والأُنس خلاف النفور. والإنسيّ منسوب إلى الإنس، يقال ذلك لمن كثر أنسه، ولكلّ ما يؤنس به [...] والإنسيّ من كلّ شيء: ما يلي الإنسان، والوحشيّ: ما يلي الجانب الآخر له [...] والإنسان: قيل سمّي بذلك لأنّه خُلق خلقةً لا قوام له إلّا بأنس بعضهم ببعض[١٠].

لكنّ المعنى الفلسفيّ والمنطقيّ والدينيّ المطروح للإنسان هو تقوّمه بالنفس الناطقة، وهذا ما يعيّن تقديمه على البشر؛ قال تعالى: ﴿فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي﴾. وفقًا للآية المباركة، يمكن ترجيح «الإنسانيّة» على «البشريّة» لثلاثة أمور: (١)، «إنّ شرف الإنسان بالروح لا بالجسد، والدليل عليه أنّ الله تبارك وتعالى أمر الملائكة بالسّجدة له (ع) بعد نفخ الروح في جسده»؛ و(٢)، «إنّ شرف الروح بسبب انتسابه إلى الله تعالى، وهذا يدلّ على شرافته أوّلًا، وشرف الإنسان ثانيًا، حيث نفخ فيه من روح الذي منسوب إليه تعالى، وهذا أيضًا ظاهر». الثالث: «إنّ حياة الإنسان بسبب الروح؛ لأنّ الجسد قبل نفخ الروح فيه لم يكن حيًّا»[١١].

يترتّب على التفريق بين الإنسانيّة والبشريّة أنّ الطبيعة البشريّة طبيعة سيّالة متحرّكة في ذاتها، وتتعاقب عليها الصور النوعيّة واحدةً بعد أخرى، على قاعدة اللُّبس بعد اللُّبس، أمّا الطبيعة الإنسانيّة فهي طبيعة مجرّدة ثابتة، وغير خاضعة لقانون التحوّل والتغيّر والتبدّل في الجوهر. والكلام على الطبيعة البشريّة يسوقنا إلى الكلام على الكمال الجسمانيّ، أمّا الكلام على الطبيعة الإنسانيّة فمآله الحديث على الكمال الروحانيّ الإنسانيّ، نعم، وإن كانت تسمية الإنسان مرتبطةً بالأُنس – كما مرّ – أو النسيان بحسب وجه التسمية اللغويّة، إلّا أنّ المعنى المنطقيّ والفلسفيّ والدينيّ للإنسان يتركّز حول النفس الناطقة.

٤. تبدّل الطبائع

٤. ١. تبدّل الطبيعة إنّما يتمّ وفق الطبيعة والإمكان. لذا، من الممكن سريان الطبيعة من صورة إلى أخرى مع بقاء المادّة. وعليه، فلا يمكن خروج الطبيعة عن ذاتها، لكنّها يمكن أن

(١٠) الراغب الأصفهاني، مفردات ألفاظ القرآن، تحقيق صفوان عدنان داوودي، الطبعة ١ (دمشق: دار القلم، ١٩٩٦م؛ بيروت: الدار الشاميّة، ١٩٩٦م)، الصفحة ٩٤.

(١١) محمّد تقيّ النقوي القايني الخراساني، مفتاح السعادة في شرح نهج البلاغة، الجزء ١، الصفحة ٢٠٧.

تتلوّن بمشخّصاتها. وعليه، عندما تخرج الطبيعة عن طبيعتها تبطل الماهيّة من رأس، لأنّ الفصول والأجناس لماهيّة ما لا تتبدّل إلى فصول وأجناس لماهيّة أخرى، لأنّ الذاتيّ للشيء لا يكون ذاتيًا إلّا لذلك الشيء، وفرض انقلاب الماهيّات يعني بطلان ذاتيّاتها من رأس، وهذا غير ممكن.

٤. ٢. وهنا يُطرح السؤال حول الطبيعة الإلهيّة في المسيحيّة، كيف يمكن تعليل تحرّك الطبيعة الإلهيّة إلى الطبيعة الإنسانيّة مع بقاء الإله إلهًا وبقاء الإنسان إنسانًا؟

ويشتدّ الإشكال عندما نقول إنّ ماهيّة الإنسان ووجوده أمر ممكن، وإمكانه غير ماهيّته، بينما الله تعالى، لا ماهيّة له، وهو وجود واجبيّ؛ بمعنى أنّ وجوده عين وجوبه، فليس وجوده شيئًا ووجوبه شيئًا آخر، وإلّا لافتقر وجوده إلى وجوبه، وهو مستحيل. وعليه، فلا اثنينيّة في ذاته المقدّسة ولا كثرة، وكذلك لا محلّ للإمكان، حيث تقول القاعدة: كلّما صدق الوجوب استحال الإمكان والامتناع، وكلّما صدق الامتناع استحال الوجوب والإمكان، وكلّما صدق الإمكان استحال الوجوب والامتناع. بناءً لذلك، **فإنّ القول بسيرورة الوجود من الطبيعة اللاهوتيّة إلى الطبيعة الناسوتيّة، يعني أنّ ما هو واجب بالذات ضرورةً، انقلب إلى ما هو ممكن بالذات بالضرورة، وهذا يعني الجمع بين الإمكان والوجوب في مادّة واحدة، وهذا مستحيل بالذات لاستحالة الانقلاب**. وقولنا «بالضرورة» باعتبار أنّ الإمكان للممكن واجب، فيستحيل أن يخرج الممكن عن إمكانه. فكما أنّ واجب الوجود واجب الوجوب، كذلك يقال، «إنّ ممكن الوجود واجب الإمكان».

إنّ القول بتحوّل الطبيعة من ماهيّة إلى ماهيّة يساوق القول ببطلان الماهيّة، أو القول بسيرورة الطبيعة إلى اللاطبيعة، وهل يمكن السير من النقيض إلى النقيض؟!

ومن جهة أخرى، كما أنّ الانقلاب الطبيعيّ مستحيل، كذلك فإنّ اتّحادهما مستحيل؛ وذلك لأنّ الاتّحاد بنفسه مستحيل، فيستحيل إثباته لغيره. أمّا استحالته فهو أنّ المتّحدَين بعد اتّحادهما إن بقي موجودان فلا اتّحاد لأنّهما اثنان لا واحد. وإنّ عُدما معًا فلا اتّحاد أيضًا، بل وُجِدَ ثالث. وإن عُدِمَ أحدهما وبقي الآخر فلا اتّحاد أيضًا، لأنّ المعدوم لا يتّحد بالموجود[١٢].

(١٢) المقداد السيوري، النافع يوم الحشر في شرح الباب الحادي عشر، الطبعة ٢ (بيروت: دار الأضواء، ١٤١٧هـ)، الصفحة ٥٤.

٤. ٣. مـن هنا، فإنّ الذهاب بالإجابة عن هذه المسألة إلى أنّ ذلك «سرّ» من الأسرار الإلهيّة يزيد الأمر إشكالًا. هناك مصطلح قد يوازي كلمة السرّ في الإسلام وهو «التعبّد»؛ وما يُتعبّد فيه له علّة، وليس مجهول العلّة، إلّا أنّه ذو علّة نجهلها، فنتعبّد مع اليقين بالعلّة المجهولة. مثلًا، مـن غـير المعلوم ما هي علّة جعل صلاة الصبح ركعتَين، لكنّنـا نتعبّد بالركعتَين لليقين بالعلّة والحكمة، باعتبار ابتناء الأحكام على المصالح والمفاسد، واليقين باستحالة صدور اللغو عن الله تعـالى - ﴿وَمَا خَلَقْنَا السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَاعِبِينَ﴾[١٣]. كلّ ذلك يؤكّد العليّة. والمحصّل أنّ أصل العلّيّة متيقّن، لكنّ المجهول هو وجه العلّيّة.

أمّـا لـو حكم العقل باستحالة شـيء ذاتًا، أو حكم بوجوب شيء ذاتًـا، فلا مجال للتعبُّد بالمستحيـل ذاتًـا. فلو نفى الله تعالى عن ذاته البنوّة، ودلّ عليهـا العقل يقينًا، فلا محلّ للتعبّد، كمـا أنّه ليس محلًا للسرّ لأنّه معلوم. وممتنع الوجـود بالذات ليس منطقةً مجهولةً ليكون محلًا للتعبّد، أو الأسرار. وممتنع الوجود بالذات يلزمه أن يكون واجب العدم بالذات. بناء لذلك، لا يصـحّ القول بالتعبّد بوحدة الذات الإلهيّة مع اليقين باستحالة الشريك. فاليقين باستحالة الشريك بالذات لا يُبقي الوحدة الإلهيّة مجهولةً. وهذا الأمر يجري في باقي الصفات.

٥. الطبيعة والألم

٥. ١. إنّ هنـاك مجموعـة مشاعر طُبعـت عليها الإنسانيّـة. فالإنسان كائـن يلتذّ، ويفرح ويحزن، ويستاء ويُسرّ، ويبكي ويضحك، ويحبّ ويكره، ويتعجّب، ويستنكر، ويغضب، ويشفق، إلى غيرها من المشاعر التي تصدر وفق الطبيعة الإنسانيّة.

ومـن تلك المشاعر «الألم». والألم من الأمور التي ترافـق الإنسان، حتّى يمكن القول إنّ الإنســان مطبوع علـى الألم، أو إنّ الألم مطبوع في الإنسانيّـة، والألم ظاهرة وجدانيّة حيّة، مرتبطة بـكلّ مسارات الإنسان. وهـي أمر متعلّق بالفقدان والحاجـة. والفقدان قد يكون معنويًـا وقد يكون ماديًّا، لكنّ الفقدان المادّيّ يرجع إلى المعنويّ، لأنّ الألم في جوهره شعور داخلـيّ روحيّ، فإن كان ماديًّا، فهو شعور موضعيّ وعرضيّ، وإن كان معنويًّا، فهو شعور جوهريّ.

(١٣) سورة الدخان، الآية ٣٨.

فالإنسان كائن يتألّم. فهو يمرض، فيحضر الألم في المرض، ويفقد عزيزًا فيتألّم. وهو يقلق، ويخاف، ويغتمّ، ويحزن. وكلّ ذلك مدعاة للألم.

٥ . ٢ . إنّ الطبع على التألّم يكشف عن أنّ التألّم مطلوب بذاته، لأنّه تكوينيّ. وإلى جنب ذلك، فالإنسان ذو قدرة على الصبر على الألم. فالإنسان مطبوع على التألّم، كما أنّه مطبوع على الصبر على التألّم. وعليه، فإذا كان الألم مشكلةً داخليّةً تكوينيّةً، كان الحلّ بالقدرة على الصبر حلًا داخليًّا تكوينيًّا. ومن جهة أخرى، فقد جُهِّز الإنسان بقلب من طبيعته الإيمان والاطمئنان والسكينة. ولا تتأتّى القدرة على الصبر إلّا بصدق الإيمان بالله تعالى. وبذلك، فإنّ دواء الألم في النفس المتألّم كامن في نفس النفس، وهو القدرة على الصبر، المنبثق عن الإيمان، والذي يولّد في القلب عزمًا وتحمّلًا مغمورًا بالشعور بالرضوان والأمل، فيكون الصبر عندها مرغوبًا، لأنّه مطلوب بذاته. وبذلك يغدو الألم طريقًا إلى الله تعالى؛ قال تعالى: ﴿وَلَنَبْلُوَنَّكُمْ بِشَيْءٍ مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ وَبَشِّرِ الصَّابِرِينَ الَّذِينَ إِذَا أَصَابَتْهُمْ مُصِيبَةٌ قَالُوا إِنَّا لِلَّهِ وَإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾[١٤]. فقد لفتت الآية إلى ثلاث مسائل مترابطة: (١) تأكيد البلاء، بقوله «ولنبلونكم»؛ و(٢) بشارة الصابرين على البلاء، بقوله «وبشّر الصابرين»؛ و(٣)، ربط الصبر بالرجوع إلى الله تعالى، لا مطلق الصابرين، بقوله «إنّا لله وإنّا إليه راجعون».

٥ . ٣ . ومن ناحية أخرى، فإنّ طبيعة الحياة هي طبيعة امتحانيّة؛ قال تعالى: ﴿الَّذِي خَلَقَ الْمَوْتَ وَالْحَيَاةَ لِيَبْلُوَكُمْ أَيُّكُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾[١٥]. وهذا يكشف عن أنّه طالما صدقت الحياة الإنسانيّة فإنّ البلاء ملازم لها، وما ذكر في الآية من البلاءات، ﴿مِنَ الْخَوْفِ وَالْجُوعِ وَنَقْصٍ مِنَ الْأَمْوَالِ وَالْأَنْفُسِ وَالثَّمَرَاتِ﴾، كلّها بلاءات مؤلمة. وهذا يعني أنّ مواجهة الحياة هو مواجهة البلاءات المتتالية، إلى أن تصفو الروح صفاءً يؤهّلها لذلك اللقاء المقدّس، وهو اللقاء الأخير، وهو: ﴿وإِنَّا إِلَيْهِ رَاجِعُونَ﴾. وعليه، فالطبع على الألم والطبع على الصبر عليه متلازمان في خطّ مسار خلاص الإنسانيّة في مسيرتها الوجوديّة نحو مآلاتها الأخرويّة المتعلّقة بالله تعالى ولقائه.

٥ . ٤ . ومن ناحية أخرى، فإنّ الانعزال - كمسار في الحياة - متناف مع الطبيعة الاجتماعيّة للناس. والرهبنة الدائمة والاعتزال المستمرّ يقهر الطبيعة، وهذا فعل خلاف الطبيعة. إذ المطلوب تهذيب الطبائع وسوقها إلى نقطة الاعتدال في قوى النفس، ما ينعكس اعتدالًا في السلوك والحياة. إنّ قهر الطبيعة الإنسانيّة ومحاولة إلغائها هو قرار خطير عندما يصدر من

(١٤) سورة البقرة، الآية ١٥٥.

(١٥) سورة الملك، الآية ٢.

النفس، لأنّه سيجعل الطبيعة في مواجهة ذاتها، وهذا خلاف انسيابها وتكوينها.

٦. دلالة الطبائع

إنّ حركة الأفعال المنبثقة من الطبائع ذات دلالات. وبالتالي، فإنّ الطبيعة والفعل الصادر عنها يتميّز بأنّه دالّ، وليس للدالّ الطبعيّ قوّة الإثبات كما في الدالّ العقليّ. فإنّ الدالّ العقليّ يستحيل انفكاكه عن مدلوله، وكذلك يستحيل تخلّفه عنه، وهو غير مرتبط بقوم دون قوم، وبزمان دون زمان. أمّا الدالّ الطبعيّ فيمكن أن يختلف ويتخلّف، وذلك لأنّ العلاقة ذاتيّة بين الدالّ والمدلول في الدالّ العقليّ، أمّا الطبعيّة فمنشؤها الطباع التي يمكن أن تتخلّف وتختلف.

وقد جهّز الله تعالى الإنسان بقدرة على قراءة دلالات طباعه وميولها، ويعيّ الإنسان ذلك. لكنّ قراءته لطباعه مغاير لمسألة التحكّم بها، قال تعالى: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ لِرَبِّهِ لَكَنُودٌ * وَإِنَّهُ عَلَىٰ ذَٰلِكَ لَشَهِيدٌ﴾[16]؛ فهو يشهد على كنوده ويعيه. وقال الله تعالى: ﴿بَلِ الْإِنسَانُ عَلَىٰ نَفْسِهِ بَصِيرَةٌ﴾[17].

ويمكننا ملاحظة الحركة الدلاليّة للطباع والملكات في بعض النصوص القرآنيّة؛ قال تعالى: ﴿وَإِذَا أَنْعَمْنَا عَلَى الْإِنسَانِ أَعْرَضَ وَنَأَىٰ بِجَانِبِهِ وَإِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ كَانَ يَئُوسًا﴾[18]، فربط بين الإنعام والإعراض، وربط، أيضًا، بين مسّه بالشرّ واليأس، وحركة الإعراض والنأي واليأس هي تحرّكات طبعيّة واعية، ولا تحصل دلالة الطبع عند غير الإنسان إلّا بعد وعي الطبع. وقال عزّ وجلّ: ﴿فَأَمَّا الْإِنسَانُ إِذَا مَا ابْتَلَاهُ رَبُّهُ فَأَكْرَمَهُ وَنَعَّمَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَكْرَمَنِ * وَأَمَّا إِذَا مَا ابْتَلَاهُ فَقَدَرَ عَلَيْهِ رِزْقَهُ فَيَقُولُ رَبِّي أَهَانَنِ﴾[19]. ففي طرف الإنسان، ﴿رَبِّي أَكْرَمَنِ﴾، أو ﴿رَبِّي أَهَانَنِ﴾، مقولتان تعبّران عن انفعال طبعيّ واع. وفي نصّ آخر: ﴿إِنَّ الْإِنسَانَ خُلِقَ هَلُوعًا * إِذَا مَسَّهُ الشَّرُّ جَزُوعًا * وَإِذَا مَسَّهُ الْخَيْرُ مَنُوعًا * إِلَّا الْمُصَلِّينَ﴾[20]، وبذلك يتبيّن العلاقة بين «مسّ الشرّ» و«الجزع»، و«مسّ الخير» و«المنع»، ولكنّ الجزع والمنع طبعان واعيان دالّان، وتتغيّر

(١٦) سورة العاديات، الآيتان ٦ و٧.
(١٧) سورة القيامة، الآية ١٤.
(١٨) سورة الإسراء، الآية ٨٣.
(١٩) سورة الفجر، الآيتان ١٥ و١٦.
(٢٠) سورة المعارج، الآيات ١٩ إلى ٢٢.

الحركة الدلاليّة للطبيعة عند المصلّين الدائمين لمكان الاستثناء - ﴿إِلَّا الْمُصَلِّينَ﴾.

وفي كلام لأمير المؤمنين عليه السلام في وصف الإنسان يقول:

> أعجب ما في الإنسان قلبه، وله موادّ من الحكمة وأضدادها، فإن سنح له الرجاء أذلّه الطمع، وإن هاج به الطمع أهلكه الحرص، وإن ملكه اليأس قتله الأسف، وإن عرض له الغضب اشتدّ به الغيظ، وإن أسعف بالرضا نسي التحفّظ، وإن ناله الخوف شغله الحذر، وإن اتّسع له الأمن استولت عليه الغرّة، وإن جدّدت له نعمة أخذته العزّة، وإن أصابته مصيبة فضحه الجزع، وإن أفاد مالًا أطغاه الغنى، وإن عضّته فاقة شغله البلاء، وإن أجهده الجوع قعد به الضعف، وإن أفرط في الشبع كظّته البطنة، وكلّ تقصير به مضرّ، وكلّ إفراط له مفسد[٢١].

فقد دلّ النصّ على حقيقة العلاقات بين مجموعة من الطباع والخصال فيما بينها، وكيف أنّ بعضها يؤدّي إلى بعض، ويستلزمه، ويدلّ عليه، للتلازم الوجوديّ بينهما. فهيجان الطمع يقتضي أن يهلكه الحرص، والطمع والحرص طبعان يدلّ أحدهما على الآخر. وهكذا الحال بين اليأس والأسف، والغضب والغيظ، والرضا والتحفّظ، والخوف والحذر، والأمن والغرّة، والمصيبة والجزع، والمال والطغيان. وعن أمير المؤمنين عليه السلام: «إذا كان في رجل خلّة ذائعة فانتظروا أخواتها»[٢٢]؛ أي إذا كان فيه خلق فاضل، فإنّ طبعه مظنّة أن يكون فيه أمثاله فيتوقّع منه.

فالطباع ذات حركة دلاليّة تتبدّى بسلوكات خارجيّة، وهي حالة نفسيّة تختلف باختلاف ثقافات الأمم، وعاداتها، وتقاليدها، وعقائدها، وطقوسها، ومكان عيشها، وزمانه. لذا، فإنّ الدالّ الطبعيّ يختلف بين أمّة وأخرى وبين زمان وآخر.

٧. في اكتشاف الطبيعة الإنسانيّة

والسؤال المطروح في هذا السياق: من أين نبدأ في قراءة الطبيعة الإنسانيّة؟

٧. ١. يمكن الدخول إلى الموضوع من خلال الآثار والتاريخ، ومن خلال الكثير من المكتشفات، خصوصًا فيما يرتبط بإنسان ما قبل التاريخ. وبإطلالة سريعة يُذكر

(٢١) محمّد بن محمّد بن النعمان (الشيخ المفيد)، **الإرشاد في معرفة حجج الله على العباد**، تحقيق مؤسّسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، الطبعة ٢ (بيروت: دار المفيد للطباعة والنشر، ١٩٩٣)، الجزء ١، الصفحة ٣٠٢.

(٢٢) الإمام عليّ بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، شرح محمّد عبده، الطبعة ١ (قم: دار الذخائر، ١٤١٢هـ)، الجزء ٤، الصفحة ١٠٣.

أنّ أقدم آثار للإنسان عثر عليها في أستراليا هي أدوات حجريّة، وعظام الحيوانات تعود إلى حوالي ٣٧ ألف سنة خلت (مغارة الماموت). ومنذ حوالي ٣٠ ألف سنة ق.م. أصبحت دلائل الاستيطان أكثر غزارةً فظهرت الأدوات الحجريّة، بدائيّة التصنيع كالسواطير والمكاشط، يرافقها هياكل عظيمة للإنسان العاقل كما في مواقع مانغو وكوسوامب، وقد تبيّن أنّ بعض هذه الهياكل حمل صفات الإنسان العاقل المتطوّرة، وهي تؤرّخ على حوالي ٣٣ ألف سنة ق.م. وبعضها الآخر أحدث عهدًا ويتراوح عمره بين ١٠ - ٢٠ ألف سنة لكنّها بدائيّة الصفات[٢٣].

وبشكلٍ عامّ،

يمكن أن يقسّم استيطان الإنسان العاقل للعالم إلى أربع مراحل متتالية زمنيّة: المرحلة الأولى: تتعلّق بظهور هذا الإنسان في إفريقية منذ حوالي ١٢٠ ألف سنة خلت. المرحلة الثانية: تتعلّق بوصوله إلى آسيا منذ حوالي ١٠٠ ألف سنة. المرحلة الثالثة: هي وصول هذا الإنسان إلى أوروبّا منذ حوالي ٤٠ ألف سنة. المرحلة الرابعة: تتعلّق باستيطان هذا الإنسان لقارّات العالم الجديد، أمريكا وأستراليا، منذ حوالي ٣٠ ألف سنة خلت.

وكانت هذه الفنون إمّا على شكل قطع منقولة كالتماثيل والدمى، والأسلحة وأدوات الزينة (الفنّ التطبيقيّ) وإمّا آثار ثابتة كالنحت والرسم على جدران المغائر والملاجىء التي سُكنت (الفن الجداريّ). وقد صنع الإنسان العاقل من العظام أو الطين تماثيل للمرأة العارية، «الربّة الأمّ»، عدّت الدليل الأوّل على عقيدة الخصب التي استمرت عصورًا طويلةً فيما بعد، وأخرى لحيوانات شدّت اهتمامه كالثور والغزال والماعز الجبليّ، كما حفر على القبضات العظيمة لأسلحته صورًا حيوانيّةً وإنسانيّةً مختلفةً ترك لنا في مواقعه العدد من الخرز وأدوات الزينة الأولى[٢٤].

غير أنّ آثار الإنسان شيء والإنسان شيء آخر، وإن أمكن قراءة ملمَح تلك الطبائع من هذه الآثار، إلّا أنّ ذلك لا يعدو أكثر من تحليل لمعطًى صامت، قد يصحّ وقد لا يصحّ. مثلًا، اكتشفت الدراسات بعض عظام لدببة على قبور بعض الأموات من البشر، فاستنتج أنّ الشعوب تلك كانت تمارس طقوسًا دينيّةً عندما يتحقّق حدث الموت، وهي وضع عظام الدبّ على قبر الميت. لكن هذا الاستنتاج لا يرتقي بمنطق الاحتمالات إلى أكثر من كونه احتمالًا، فضلًا عن أن يكون ظنًّا.

ناهيك أنّه لا يكفي أن نكتشف أصل وجود الطقوس، بل لا بدّ من البحث عن دلالاتها حتّى يتسنّى قراءة الطبائع من خلال دلالات الطقوس والعادات والتقاليد. فنحن لا يكفينا السير الاستدلاليّ من الأثر إلى المؤثّر، بل لا بدّ من السير من خصوصيّات الأثر إلى

(٢٣) سلطان محيسن، عصور ما قبل التاريخ، الصفحة ١٣٩.

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٤٠.

خصوصيّات المؤثر. وهذا النوع من السير الدلاليّ يتطلّب مؤونةً زائدةً على أصل إثبات الوجود عليه. فالبحث في الخصائص، لا في أصل الوجود.

فإذا كان إثبات التاريخيّ في حدّه الأقصى ترجيحًا، فلا شكّ في أنّ قوّة إثبات ما قبل التاريخ في حدّه الأعلى أقلّ من الترجيح. وبتعبير آخر، إن كانت بعض الآثار القديمة تدلّ على وجود الإنسان، فإنّ خصوصيّاتها تدلّ على خصوصيّاته، ونمط عيشه. لكنّ قراءة الطبع هي قراءة للإنسان من الداخل، والطريق إليها هو الملمح الخارجيّ، والمفترض أنّ أداء الخارج يدلّ على طبع الداخل، لكنّ هذا أمر غامض للإنسان الحاضر، وهو أشدّ غموضًا للإنسان في التاريخ، وهو في غاية الغموض لإنسان ما قبل التاريخ، فكيف إن كان السؤال عن طبيعة الإنسان الأوّل؟!

نعم، يمكن قراءتها كمؤشّرات تتفاوت قيمتها الإثباتيّة، لكنّها لا ترقى إلى أن تكون معطًى من المعطيات التي يبنى عليه حقائق، أو مسلّمات. لذا، من الصعب الاقتصار، في السير لبناء نظرة دقيقة حول الطباع الإنسانيّة، وأنماطها، وخصائصها، ومقوّماتها، على باب التاريخ والآثار.

وعليه، فإنّ النتيجة هي القصور في تبيّن الطبائع الإنسانيّة من باب التاريخ والآثار، لا لفقدان الطبيعة لأولئك الناس، بل لقصور وسائل إثباتها.

٧. ٢. يمكن السير في تحليل الطبيعة الإنسانيّة من خلال أفعال الأفراد كما يُعتمد ذلك أنثرُبولوجيًّا. فعلم الإنسان يدرس الإنسان بلحاظ أفعال أفراده وآثارهم، بحيث تُدرس طبائع الشعوب والمجتمعات، وخصوصًا البائدة منها، وذلك بالنظر في أفعالها، وعاداتها، وتقاليدها، وطقوسها. وهذا المنهج يلعب دورًا كبيرًا في تكوين معطًى ما عن الطبيعة الإنسانيّة.

المشكلة في هذا المنهج هي أنّ المعطى يبقى في دائرة الأفراد والأمم والشعوب التي أمكنت دراستها خارجًا، وتلك المعطيات صادقة على نحو القضيّة الخارجيّة، وهي التي يصدق الحكم فيها على الموضوع الخارجيّ فقط. فالصدق فيها متحقّق ما تحقّق الموضوع في الخارج، ولا يشمل حكمُها الموضوعات المقدّرة الوجود. بناءً لذلك، من الصعب أو العسير أن يقدّم لنا إجابةً عن الإنسان الذي لم يخضع للدراسة. أو أن يجيبنا عن نوع الإنسان القادم بعد مئات السنين وطبائعه، فهو يقرأ الإنسان الماضي، أو الحاضر المحدّد، غير أنّه لا يقرأ الإنسان الآتي. وعليه، فهو يشبه العلم التجريبيّ الذي يقدّم لنا ألف صفحة عن ورقة شجرة، لأنّها تحت مجهره، فهو يضيء ما حوله، ويري الباحث بمقدار ما يضيء، لكنّه يصل

إلى نقطة عند انتهاء مدى الضوء يقول فيها لا أعلم. فهو كالسراج المضيء في قاعة كبيرة ومظلمة يضيء ما حوله فقط.

نعم، هذه الطريقة هي في غاية الأهمّيّة فيما تقدّمه عن طبائع شعوب محدّدة، لما في ذلك من آثار تترتّب على فهم الشعوب والمجتمعات، وكيفيّة حياتها، وأنماط تفكيرها، وممارسة طقوسها، وردود أفعالها، وتكوين نظرتها إلى الدين والعالم والإنسان. غير أنّها لا تكمل الصورة فيما لو كان البحث عن الطبيعة الإنسانيّة بنحو مطلق، أي متعلّقة بإنسانيّة الإنسان مطلقًا، دون لحاظ خصائص الشعوب والأمم.

٧. ٣. لكنّ الصورة تكون أدقّ فيما لو سرنا من الإنسان إلى الطبيعة، ثمّ من الطبيعة إلى أفعالها، وذلك فيما لو كانت الانطلاقة في بحث الطبيعة من النصّ الدينيّ المقدّس، باعتبار أنّ الدينيّ القرآنيّ لـمّا يتحدّث عن الطبيعيّ فهو يعطي الواقع الحقّ عن الطبيعيّ بما هو طبيعيّ، لا بما هو دينيّ صرف. فإنّ من خَلَقَ الخَلق هو من أنزل الشرائع، وهو هو من جعل الطبائع على طبائعها. فالخَلق والشرع كلاهما أفعال الله تعالى، وأفعاله عزّ وجلّ لا تتنافر. وعليه، فكلام الخالق (الدينيّ) عمّا خلق (الطبيعيّ) كلام عن واقع ما طبع، أي الطبيعيّ بما هو طبيعيّ. وهذا يدلّ على بطلان الثنائيّة بين الطبيعيّ والدينيّ، لأنّ الدينيّ عندها يكون كاشفًا عن الطبيعيّ، ولا يكون وجهة نظر تقع في عرضه. وعليه، فلا يتلوّن الطبيعيّ باللون الدينيّ لأنّ الدين كشف عن حقيقة فيه. مثلًا، قال تعالى: ﴿مِنْ شَرِّ الْوَسْوَاسِ الْخَنَّاسِ الَّذِي يُوَسْوِسُ فِي صُدُورِ النَّاسِ﴾؛ هذا يكشف عن أنّ طبيعيّ الناس وواقعهم هو هكذا.

والمحصّل أنّ اليقين بالدينيّ يتولّد منه يقين بالطبيعيّ. والخبر الدينيّ عن الطبيعيّ يؤكّد طبيعة الطبيعيّ، ويكشف عن حقائقه.

في هذه المنهجيّة نسير من الطبيعة إلى الفعل، فنقرأ الفعل من خلال الطبيعة. إذ إنّ الطبيعة تقتضي الفعل المتلائم معها باعتبار المسانخة بين العلّة ومعلولها، فتحليل طبيعة النفاق يسهّل فهم أفعال النفاق من خلال هذه الطبيعة.

إذًا، المنهجيّة هي دراسة الطبيعة من خلال الإنسان، لا دراسة الإنسان من خلال الطبيعة، فنسير في ذلك من الإنسان إلى طبيعته، على طريقة البرهان اللّمّيّ.

بل يمكن الادّعاء بتعذّر فهم الطبيعة بغير الطبيعة، بلحاظ أنّ الداخل والباطن الإنسانيّ هو الأكثر وضوحًا بالنسبة إلى الإنسان نفسه. لذا، فهو الأدقّ تشخيصًا لألوان المشاعر

والأحاسيس والميول. وقيمة ذلك أنّ الإنسان يقدّم مشهد طبيعته من داخله؛ باعتبار أنّ ذاته حاضرة عند ذاته، وطبيعتــه من شؤونه الباطنيّة المعلومة حضورًا لديه. وهذا النحو من العلم بالأمور لا يمكن أن يتأتّى – حتّى للإنسان – بالكائنات الأخرى، بل الأمر فيها لا يعدو كونه علمًــا بالظواهر. ومــا ذلك إلّا لأنّ العلم بها علم من الخارج علــم بالصورة. والعلم بها من خــلال صورتها غايته أنّه يحكي عنها دون استكناه ذاتها، لأنّ ذاتها لا تكمن في صورتها. مثلًا، يدرك الإنسان حزنه إدراكًا حضوريًّا لحظة الحزن، بمعنى حضور الحزن ذاته لديه، فهو علــم من الداخل، فيترتّب عليه الأثر المتسانخ مع طبيعته وهو الألم النفسيّ، بينما علمه بالنار هو علم بصورتها، لكنّه لا يترتب عليه الأثر المتسانخ وهو الإحراق.

ويترتّــب على ذلك أيضًا القول بأنّ قراءة الطبيعة من خلال آثارها وأفعالها فقط لا يقدّم أكــثر من معطًى مــن خارجها، لأنّ أفعالهــا وآثارها ليست هي، بل أمــور تحكي عنها، ولا يكفي ذلك في تحليل الطبيعة الإنسانيّة وفهمها.

وعليــه، فإنّ البحث عن الحقيقة الإنسانيّة – في هذا السياق – أكثر طلبًا من البحث عن الطبيعة الإنسانيّة. إذ إنّ الحقيقة هي هي، لا تتبدّل ما تبدّلت الظروف، وذلك لثبات الحقيقة والماهيّة للشيء. فتبدّل الظروف لا يبدّل الحقائق الثابتة، لأنّها ذاتيّات. والذاتيّ لا يتغيّر. إلّا أنّــه يبدّل في الخصوصيّات العرضيّة، لأنّهــا أعراض. والعرَضيّ خارج عن الماهيّة، يمكن أن يتغيّر، ولا تتغيّر الماهيّة، لأنّه لاحق لها.

وبهــذا المسار يعود الــكلام إلى مربّع الفلسفة والأخلاق والدين. بنــاءً لذلك، لا بدّ من تحديد النظرة إلى الإنسان والطبيعة والعلاقة بينهما وفق الأمور التالية:

٧. ٤. الإنسان والطبيعة

٧. ٤. ١. تقوّم الإنسانيّة بالناطقيّة

وهــذا يرجع بالبحــث حول قوام الإنسانيّة، وهــي النفس الناطقة، وهذا يعنــي أنّ الناطقيّة هــي المحصّلة للإنســان، فيقال «الإنسان إنسان» لأنّه ناطق. وهــذا الفصل مشترك بين كلّ مــا يصدق عليه إنسان، غير أنّ الفصــول المساوية لماهيّاتها لا تحكي عن خصوصيّة أفرادها، لأنّ الصفــات بمــا هي لا تدلّ على خصوصيّة ما تقال عليــه. إلّا أنّ البحث ليس في الناطقيّة

كجزء مختصّ بالماهيّة ومقوّم لها، بل بما طبعت عليه هذه الناطقيّة فيما هو مشترك، وفيما هو مختصّ بالماهيّة.

٧. ٤. ٢. وحدة الطبيعة النوعيّة لا تساوي وحدة خصوصيّاتها

وهــذا يعني أنّ الإنسان نوع، فكذلك الطبيعة هي نوع. قال العلّامة الحلّي: «فذهب الأكثر إلى أنّ النفوس البشريّة متّحدة بالنوع متكثّرة بالشخص»[٢٥]. وإذا كان النوع واحدًا فهذا يكشف عن أنّ طبيعته واحدةٌ، لأنّ النوع لا يكون كثيرًا نسبة لأفراده، باعتباره حقيقةً مشتركةً بين جزئيّات متّفقة بالحقيقة متكثّرة بالعدد، وذلك بناءً على وحدة الفصل وبساطته، فنستنتج وحدة الماهيّة، باعتبار أنّ الفصل لا يقوّم ماهيّتَين في عَرَض واحد.

فإذا كانت وحدة النوع الإنسانيّ تقتضي وحدة نوع الطبيعة الإنسانيّة، إلّا أنّ ذلك لا يستلزم وحدة خصوصيّاتها، لأنّ الخصوصيّات تأخذ ألوانها بتلاوين الأمم والشعوب بل والأفراد. نعم، هناك حدّ مشترك بين البشر هو المصحّح، وهناك خصوصيّات للشعوب تميّزها عن بعضها. وعليه، فإنّ الشعوب تشترك في ما بينها بالطبيعة الإنسانيّة، وتتمايز عن بعضها بخصوصيّاتها الخاصّة بكلّ منها، وبذلك نستنتج أنّ الطبيعة الإنسانيّة قسمان:

١. طبيعة عامّة يشترك فيها نوع الناس.

٢. طبيعة خاصّة تتبع خصوصيّات الشعوب والأمم.

إنّ الطبيعة الإنسانيّة العامّة هي مفهوم صادق على كلّ طبيعة إنسانيّة شخصيّة، على نحو الصدق في القضيّة المنطقيّة الحقيقيّة، حيث إنّ الحكم فيها صادق ما صدق العنوان، لا أنّه صادق ما وجد الموضوع، كما في القضيّة الخارجيّة. فلا يُلحظ فيها الزمن ولا المكان في صدق الطبيعة، بل إنّ الحكم فيها صادق، ولو كان موضوعها مقدّرًا تقديرًا. وبناء لذلك، يمكننا الآن أن نقرأ الإنسان القادم ما صدقت إنسانيّته، وهذا لا يتحقّق من خلال الأفراد والأفعال والآثار، إذ إنّ قراءة الطبيعة بأفعالها وآثارها يرسم لنا صورةً عن طبيعة الشعوب والمجتمعات الماضية، ولا يستطيع تقديم المشهد كما قدّمه عن الإنسان الآتي. بينما قراءة الطبيعة بالإنسان تستطيع رسم صورة واضحة عن الإنسان الآتي، باعتبار صدق الحكم

(٢٥) العلّامة الحلّي، كشف المراد في شرح تجريد الاعتقاد، تعليق حسن زاده آملي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة التاريخ العربيّ، ٢٠١٢)، الصفحة ٢٨١.

عليهـا كنوع، والنوعيّة تغاير أفرادها، وهي غير مرتبطة بوجود الأفراد فعلًا، لأنّ الحكم في القضيّة الحقيقيّة يشمل الموضوع المقدّر، وإن لم يكن موجودًا في الخارج.

٧. ٤. ٣. تغاير الطبيعة النوعيّة عن الشخصيّة

تختلـف الطبيعة النوعيّة للإنسانيّة عـن الطبيعة الشخصيّة لكلّ فرد منهـا. فالطبيعة النوعيّة تتّسم بالثبات، بينما الطبيعة الشخصيّة هي متحوّلة ومتغيّرة بحسب ظروفها، لأنّها متحايثة ومتشخّصـة في زمانها، ومكانها، وجغرافيّتها، ومحيطها، أمّـا الثبات في النوعيّة فمردّه إلى الثبات في ماهيّتها ونوعها.

وثانيًـا: لا يمكن أن تعرض الطبيعة الشخصيّة إلّا على فردها الخاصّ، فهي دائمًا جزئيّة، ولا تجـري أحكامهـا إلّا عليهـا؛ بينما الطبيعة النوعيّـة تصلح للصدق علـى جميع أفرادها كصدق الكلّيّ على جزئيّاته.

٨. اتّحاد الطبائع الإنسانيّة

عن أمير المؤمنين عليه السلام:

> إنّ الله عـزّ وجلّ ركّـب في الملائكة عقلًا بلا شهوة، وركّب في البهائـم شهوةً بلا عقل، وركّب في بنـي آدم كلَيْهما، فمن غلب عقلُهُ شهوتَهُ فهـو خير من الملائكة، ومن غلبت شهوتُهُ عقلَهُ فهو شرّ من البهائم[٢٦].

وعن أبي جعفر عليه السلام، قال:

> إنّ طبائع الناس كلّها مركّبة على الشهوة، والرغبة، والحرص، والرهبة، والغضـب، واللذّة، إلّا أنّ في الناس من زمّ هذه الخلال بالتقوى والحياء والأنف، فإذا دعتك نفسك إلى كبيرة من الأمر، فارم ببصـرك إلى السمـاء، فإن لم تخف من فيها، فانظر إلى من في الأرض، لعلّك أن تستحيي ممّن فيها، فإن كنت لا ممّن في السماء تخاف، ولا ممّن في الأرض تستحي، فعدّ نفسك في البهائم[٢٧].

إنّ قولـه عليه السلام «وركّب في بني آدم كلَيهمـا»، يدلّ على نوعيّة الطبيعة الإنسانيّة. فتعبـير «بنـي آدم» شامل لأفراد الإنسانيّـة، والتركيب جامع لأمرَين همـا العقل والشهوة،

(٢٦) الشيخ الصدوق، علل الشرائع (النجف الأشرف: منشورات المكتبة الحيدريّة، ١٩٦٦)، الجزء ١، الصفحة ٤.

(٢٧) ميرزا حسين النوري الطبرسي، مستدرك الوسائل، الطبعة ٢ (بيروت: مؤسّسة آل البيت (ع) لإحياء التراث، ١٩٨٨)، الجزء ١١، الصفحة ٢١٣.

وطبيعـة العقـل تنشدّ نحو جهة عُلويّة، وهـي متعلّقة بالنفس. وهـذه تختلف عن طبيعة ما تنشـده وتطلبه الشهوة المتعلّقة بالجسـد، فلمّا تركّبا في مخلوق واحد، تولّدت طبيعة جديدة ناتجـة من ذينـك الأمرَين، لا هـي الأولى، ولا هي الثانيـة، بل حالة ثالثة؛ هـي حالة مغالبة وصـراع في النفس تترتّب على تلك المغالبة وضعيّة الإنسـان في خطّ الترقّي أو الانحطاط. فالإنسان كحقيقة جوهرها النفس تصبح واقعةً بين بعدَين من أبعادها، وغلبة أحدهما على الآخـر تلـوّن النفس بلون البعد الغالب، وتؤثّر في جميـع مناحيها، مع ما يترتّب على ذلك من سلوكيّات.

لقد وهب الله الإنسان عقلًا وإرادةً، وتركه في مفترق طريقَين - ﴿إِنَّا هَدَيْنَاهُ السَّـبِيلَ إِمَّا شَـاكِرًا وَإِمَّـا كَفُورًا﴾[٢٨] - فلـه الحرّيّة في اختيار أيّ منهما. ثمّ هـذا التركيب يخلق اتّجاهَين متعاكسَـين، أحدهما نحو الأعلـى، والآخر نحو الأسفـل. هنا إرادة الإنسـان واختياره، والإرادة قاهـرة تكوينًا لو أراد صاحبها إعمالها. وعليه، فـإن أراد العلوّ والسموّ كان عاليًا وساميًا، وإن أراد التهوّر والسفل كان سافلًا. فالمرء كائن حيث يضع نفسه.

وفي هذا السياق من المهمّ التوقّف عند الأمور التالية:

٨. ١. يوجـد في الإنسـان عدّة أبعـاد تؤثّر أثرها في طبائع الناس، وقد وردت في النصوص القرآنيّة والروائيّة، وهي:

أ. الفطرة؛ قال تعالى: ﴿فِطْرَةَ اللهِ الَّتِي فَطَرَ النَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ اللهِ﴾[٢٩].

ب. القلب: ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[٣٠].

ت. الشهوة: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ الشَّهَوَاتِ﴾[٣١].

ث. التعقّل؛ ورد عشرات الصيغ بتعبير: «يعقلون»، و«تعقلون»، و«نعقل».

ج. النفس: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ﴾[٣٢]؛ ﴿وَلَا أُقْسِمُ بِالنَّفْسِ اللَّوَّامَةِ﴾[٣٣].

---

(٢٨) سورة الإنسان، الآية ٣.
(٢٩) سورة الروم، الآية ٣٠.
(٣٠) سورة الرعد، الآية ٢٨.
(٣١) سورة آل عمران، الآية ١٤.
(٣٢) سورة الفجر، الآية ٢٧.
(٣٣) سورة القيامة، الآية ٢.

ح. الجسـد: وهو آلـة النفس. والعلاقة بينهمـا علاقة تأثير وتأثّر. وهـو محكوم بقانون الحركـة الجوهريّة التي تقضي بـدوام تغيّره، بينما النفس لا تجـري عليها التغيّرات، وذلـك لعدم جريان الحركة في النفـس. لكنّ المسألة الأصل تكمن في جدل العلاقة بـين النفس والجسـد، لا سيّما على مبنـى أنّ النفس جسمانيّة الحـدوث وروحانيّة البقـاء. فكيف تبدأ جسمانيـةً؟ وكيف تنتهي روحانيّةً؟ وما هـي طبيعة الترابط بين الجسد والروح قبل الانفصال؟ هذا جدير بأن يُبحث مستقلاً.

٨. ٢. كلّ واحـدة مـن هذه لهـا طبيعة طُبعت عليها، وهـذه الطبائع متغايـرة عن بعضها، بدليل تغاير آثارها. فقد يكون من العسير تمييزها عن بعضها بالذوات والجواهر، لكن يمكننا تمييزهـا بخصائصها الدالّة على طبائعها، فتنسب الاطمئنان إلى القلب، والتفكير إلى العقل، واللـوم إلى النفس. ومن ناحية أخرى، نحن ندرس هذه العناصر بتفكيكها عن بعضها، غير أنّ طبيعـة النفس جوهر واحد في الإنسان، وليست تلك الأمور جواهر أخرى. قال تعالى: ﴿يَا أَيَّتُهَا النَّفْسُ الْمُطْمَئِنَّةُ ارْجِعِي﴾. وهذا يدلّ على وحدتها.

ومن ناحية ثالثة، لكلّ عنصر منها طبيعته الخاصة - كما مرّ - لكن بعد القول بوحدتها، ينقلنا البحث عن طبيعة أخرى، وهي الطبيعة المتشكّلة من ذلك الاندماج أو الأبعاد. وبتعبير آخر، مرّةً نتحدّث عن طبيعة كلّ واحد منها، وأخرى نتحدّث عن الإنسان المكوّن منها.

لكـنّ الإنسـان ما هـو إلّا مجموع تلك القـوى والطبائـع. إنّ اجتماع تلـك العناصر، وجَدَلهـا، شكّل طبيعة الإنسانيّـة. وعليه، فالإنسانيّة في ذلك هي ذلـك النقش الذي طبع الوجود فتحصّل ماهيّة إنسانيّة.

٨. ٣. الشهوة:

الشهـوات جمـع شهوة، وهي توقان النفـس إلى المشتهى. يقال اشتهى يشتهـي شهوة واشتهاء، والشهوة من فعل الله، ولا يقدر عليها أحد من البشر، وهي ضروريّة فينا، فإنّه لا يمكننا دفعها عن نفوسنا[٣٤].

ليست المشكلة في وجود أصل الشهوة، فهي بُعد وجوديّ. لكنّ المشكلة تكمن في قرار النفـس باتّباع الشهـوات، لا في وجودها، فلو لم تكن الشهوة لصـار الإنسان ملاكاً. ومن ناحية أخرى، لم يأمر الله تعالى بقلع الشهوات من جذورها، بل الأمر اتّجه إلى تهذيبها.

(٣٤) الفضـل بن الحسين الطبرسي، مجمع البيـان، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعـات، ١٩٩٥)، الجزء ٢، الصفحة ٢٥١.

واتّبـاع الشهوات هو قرار في النفسـ، لأنّه أمر اختياريّ لها، لكنّه صعب، وهنا تكمن عظمة وقيمة الجهاد، وذلك لوجود الجهد وبذل المشقّة في مواجهة الميل الشهوانيّ، بل كان ذلك هو الجهاد الأكبر، والمواجهة فيه داخليّة.

٨. ٤ . النفس والقلب: هل القلب هو النفس أو أنّه بُعد من أبعادها؟

يـرى العلّامـة الطباطبائي، في تفسير قولـه تعالى ﴿إِنَّ اللَّهَ يَحُولُ بَيْنَ الْمَرْءِ وَقَلْبِهِ﴾[٣٥]، أنّ «القلـب هو النفسـ المدركة»[٣٦]. وبناءً علـى اعتبار أنّ النفس هـي القلب، فما يجري علـى القلـب يجري عليها تعريفًـا وأحكامًا. لكن يمكـن الذهاب إلى القول بـأنّ القلب لا يـرادف النفس، بمعنى أنّه ليس عين النفس، لكنّه بُعد من أبعادها، وهو غير خارج عنها، بل هـو جوهر النفسـ، ونقطة الارتكاز فيها. إنّ القلب هو ذلـك الجوهر الذي يؤمن ويطمئنّ ويحـبّ ويبغض، وبالتالي فـإنّ اطمئنانه اطمئنانها، وحزنه حزنهـا، وقوّته قوّتها، وصدؤه صدؤها، ومرضه مرضها، وقسوته قسوتها، ورقّته رقّتها. وليس معنى ذلك وجود جوهرَين منفصلَـين، هما القلب والنفس، بل النفس بلحـاظ جوهرها هي القلب، وبلحاظ ناطقيّتها هي العقل. قال العلّامة النراقي في النفس:

> فحدّهـا أنّها جوهر ملكوتيّ يستخدم البدن في حاجاته، وهـو حقيقة الإنسان وذاته، والأعضاء والقـوى آلاته التـي يتوقّف فعله عليها، وله أسماء مختلفة بحسـب اختلاف الاعتبارات، فيسمّى (روحًـا) لتوقّـف حياة البدن عليه و(عقلًا) لإدراكـه المعقولات و(قلبًا) لتقلّبـه في الخواطر، وقد تستعمل هذه الألفاظ في معانٍ أخرى تعرف بالقرائن[٣٧].

وهذا يـدلّ على أنّ النفس جوهر ملكوتيّ واحد، تتقلّـب تسمياته بحسب اللحاظات والحالات.

إنّ كلّ ذلـك يؤثّر في مدى النفس، غـير أنّه لا يلغي دور العقل، ولا يبطل النفس، يبطل بموت القلب موضع النور والإشراق فيها. ومن الممكن أن يموت القلب، ويبقى العقل مفكّرًا. وعليه، فمـوت القلب لا يلغي طبيعة العقل. فموته لا يستلزم زوال القوّة المفكّرة، ولا يعني صيرورتـه أمرًا عدميًّـا، بل صيرورته موضعًا ظلمانيًّا. وكذلـك، فإنّه لا يلغي دور الشهوة.

---

(٣٥) سورة الأنفال، الآية ٢٤.

(٣٦) محمّـد حسـين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، تصحيح وإشراف حسين الأعلميّ، الطبعـة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلميّ للمطبوعات، ١٩٩٧)، الجزء ٢، الصفحة ٣٣.

(٣٧) محمّد مهدي النراقي، جامع السعادات، تحقيق محمّد كلانتر (النجف الأشرف: مطبعة النعمان)، الجزء ١، الصفحة ٥١.

لكنّ أهمّيّة القلب هي أنّه الجوهر للحالة الشعوريّة، وتأثيره ممتدّ على جميع القوى النفسيّة الأخرى، بل الأمر يشمل الجوارح. وقد ورد أنّه إذا خشع القلب خشعت الجوارح.

وللقلب حاسّة تدرك الغيب وتتلقّى منه، وليست من نوع الحواسّ المادّيّة، ولا تدركها الحواسّ المادّيّة. إنّها حاسّة تتيقّظ بمقدار ما تصفو النفس وتشعر ببارئها. وقد ورد عن النبيّ صلّى الله عليه وآله: «لولا أنّ الشياطين يحومون على قلوب بني آدم لنظروا إلى الملكوت»[٣٨]. فقد ربط، صلّى الله عليه وآله، بين حوم الشياطين والنظر إلى الملكوت. وعليه، فإن لم تحم الشياطين لنظرت القلوب إلى الملكوت. وهذا يكشف عن أنّ القلوب معدّة لاستماع ما لا يُسمع بالمادّة، وهي ذات قابليّة لذلك.

وورد في نصّ آخر عن الإمام عليّ عليه السلام في الدعاء: «إلهي هب لي كمال الانقطاع إليك، وأنر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك، حتّى تخرق أبصار القلوب حجب النور، فتصل إلى معدن العظمة، وتصير أرواحنا معلّقةً بعزّ قُدسك»[٣٩].

وقد تمّ التركيز في هذا النصّ المبارك على الطلب من الله تعالى إنارة أبصار القلوب. ثمّ بيّن مدى إبصارها وهو خرق حُجُب النور، وغايةَ ذلك، وهي الوصول إلى معدن العظمة، والنهايةَ المرجوّة، وهي تعلّق الأرواح «بعزّ قدسك».

ومن جهة أخرى، فإنّ العقل ليس قطعةً بيولوجيّةً واحدة، بل هو بُعد وقوّة من قوى النفس. ولعلّ ذلك هو أحد الأسرار التي يصعب كشف شيفرتها، فنحن نتحدّث عن وجود مجرّد، هو نفخة الله تعالى في الإنسان، وله حقيقة من غير سنخ المادّة المحسوسة. ولا يمكن قراءة المجرّد قراءةً بيانيّةً بمعطى المادّة، أو بالعدّة المادّيّة. لذا، لا بد من قراءة المجرّد من خلال المجرّد، وهذا ما يؤكّد أكثر منهجيّة قراءة النفس وقواها وحالاتها وطبيعتها من خلال ذاتها.

ورد في بعض النصوص التي عدّدت جنود العقل والجهل

عن سماعة بن مهران قال كنت عند أبي عبد الله (ع) وعنده جماعة من مَوَاليه فجرى ذكر العقل والجهل فقال أبو عبد الله (ع) اعرفوا العقل وجُنْدَه والجهل وجُنْدَه تهتدوا قال سماعة فقلت جُعلت فداك لا نعرف إلّا ما عرّفتنا فقال أبو عبد الله (ع) إنّ الله عزّ وجلّ خلق العقل وهو أوّل

(٣٨) زين الدين بن عليّ الجباعي العاملي (الشهيد الثاني)، رسائل الشهيد الثاني (قم: منشورات مكتبة بصيرتي)، الصفحة ١٣٨.
(٣٩) السيّد ابن طاووس، إقبال الأعمال، تحقيق جواد القيّومي الأصفهاني، الطبعة ١ (قم: مكتب الإعلام الإسلاميّ، ١٤١٤هـ)، الجزء ٣، الصفحة ٢٩٩.

خلق من الروحانيّين عن يمين العرش من نوره فقال له أدبر فأدبر ثمّ قال له أقبل فأقبل فقال الله تبارك وتعالى خَلَقتُك خَلقًا عظيمًا وكرّمتك على جميع خَلقي قال ثمّ خلق الجهل من البحر الأجاج ظُلمانيًّا فقال له أدبر فأدبر ثمّ قال له أقبل فلم يُقبِل فقال له استكبرتَ فلعنه ثمّ جعل للعقل خمسةً وسبعين جُندًا فلمّا رأى الجهلُ ما أكرمَ الله به العقل وما أعطاه أضمر له العداوة فقال الجهلُ يا ربّ هذا خلق مثلي خلقتَه وكرّمتَه وقوّيته وأنا ضدّه ولا قوّةَ لي به فأعطني من الجند مثل ما أعطيتَه فقال نعم فإن عصيتَ بعد ذلك أخرجتُك وجُندَك من رحمتي قال قد رضيتُ فأعطاه خمسةً وسبعين جُندًا فكان ممّا أعطى العقلَ من الخمسة والسبعين الجندَ الخيرُ وهو وزير العقل وجعل ضدّه الشرّ [إلى أن يقول] فلا تجتمع هذه الخصال كلّها من أجناد العقل إلّا في نبيّ أو وصيّ نبيّ أو مؤمن قد امتحن الله قلبه للإيمان وأمّا سائر ذلك من مَواليناً فإنّ أحدهم لا يخلو من أن يكون فيه بعض هذه الجنود حتّى يستكمل وينقى من جنود الجهل فعند ذلك يكون في الدرجة العُليا مع الأنبياء والأوصياء وإنّما يُدرَك ذلك بمعرفة العقل وجنوده وبمجانبة الجهل وجنوده وفّقنا الله وإيّاكم لطاعته ومرضاته[40].

بين يدَي هذا الحديث الشريف نتناول نقطتَين:

النقطة الأولى: محوريّة القلب في خصال الخير الخمسة والسبعين، حيث قال: «فلا تجتمع هذه الخصال كلّها من أجناد العقل إلّا في نبيّ أو وصيّ نبيّ أو مؤمن قد امتحن الله قلبه للإيمان».

النقطة الثانية: تقابل الجنود المذكورة في النصّ، وهذا النوع من التقابل تقابل تعانديّ، وهذه الجنود بأجمعها محلّها القلب، فما يتحقّق منها في القلب يطرد مقابله. وليست هذه الملكات وجودات خارجيّة، بل هي حالات لتقلّبات القلب، بحيث لو استقرّت استقرّ، ولو اضطربت اضطرب؛ إنّ القلب يشبه الماء تتقلّب ألوانه بألوان ما يحلّ فيه.

وهذا يؤكّد مسألة أنّ الفضائل وجنود الخير التي جاءت في النصّ هي فضائل إنسانيّة؛ بمعنى أنّ الإنسان يميل إليها بالفطرة، فهو يميل إلى كلّ واحدة منها وينجذب تكوينًا. وهو كذلك ينفر من الرذائل وجنود الجهل بالفطرة، وما يميل إليه وينفر منه بحكم الخلقة والتكوين هو مدرَك من مدركات العقل العمليّ الذي مفاده «إدراك ما ينبغي أن يُعمل»، والفطرة والعقل إنسانيّان، وعليه، بهذا اللحاظ، تكون تلك الأمور إنسانيّةً. وبلحاظ أنّ الله تعالى قد أمر بها تكون إلهيّة. وعليه، فليس للفضائل وجودان إلهيّ وإنسانيّ، بل وجود واحد بوصفَين واعتبارَين.

(40) محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي، تعليق عليّ أكبر الغفاري، الطبعة 5 (طهران: دار الكتب الإسلاميّة)، الجزء 1، الصفحة 23.

ومن جهة أخرى، فإنّ النقطة المقابلة للخير في النصّ هي الشرّ، إنّ الشرّ في الإنسان يبدأ من الإنسان، فقبل أن يكون الشرّ وجودًا خارجيًّا فهو وجود نفسانيّ، إذ الأفعال الإنسانيّة نابعة من النفس، فالسلوك مرآة النفس، لذا يمكن فهم النفس من خلال فهم سلوكها. من هنا، فإنّ رذيلة الكذب أخطر من الكذب، لأنّها وجود مستقرّ على نحو الملكة، والكذب أمر فعليّ خارجيّ، يصدر عن تلك الملكة. لذا، قد يصدق الكاذب، ويبقى كاذبًا لبقاء الملكة، وقد يكذب الصادق، ويبقى صادقًا لبقاء الملكة. وهذا يعني أنّ الرذائل هي ملكات داخليّة، وكذلك الفضائل. وتلك الملكات تقتضي أفعالًا خارجيّةً متسانخةً معها حُسنًا وقُبحًا. وقد ورد عن أمير المؤمنين عليه السلام - في الحكم المنسوبة إليه - «الخيّر النفس تكون الحركة في الخير عليه سهلةً متيسّرةً، والحركة في الإضرار عسرةً بطيئةً، والشرّير بالضدّ من ذلك»[41].

٨. ٥. الفطرة والطبيعة: طبيعة الإنسان أنّه فطريّ، وهو من ناحية فُطر على طبيعة، وطُبع على الفطرة. لذا أمامنا أمران: الفطرة الأولى، والطبيعة الأولى، وهما متغايران؛ فالفطرة الأولى لا تخطىء، ولا تتغيّر، ولا تتبدّل، وهي تميل وتنجذب. غير أنّ الطبع الأوّل هو محض القابليّة، فهو يشبه الهيولى في كونه قوّةً محضةً، وأنّه لا وجود استقلاليّ لها. ولمّا تستحكم الرذائل النفوس، تتشكل الطبيعة الثانية، وهذه الثانية فعليّة، بخلاف الأولى. ومن جهة ثانية، فإنّ الطبيعة الثانية تلغي الطبيعة الأولى، لكنّها لا تلغي الفطرة الأولى، لأنّ الفطرة لا تموت.

وقد طُرِح معنيان للفطرة.

الفطرة الأولى: هي العشق للكمال المطلق والجمال المحض، أعني النور الذي ليس فيه ظلمة، والعلم الذي لا يدانيه جهل وريب، والقدرة التي لا يشوبها عجز، ومن هو صِرف كلّ جمال وكمال، فنوّر قلب عبده بجمال معرفته، وهو توحيده وكمال تنزيهه حتّى يتوجّه إلى بارئه القدير، وخالقه العزيز، ويصل إلى فنائه، ويستشعر بعلوّ جبروته وملكوته في جميع الآنات والأوقات، قام في محراب عبادته، أو غار في عباب عصيانه، فهو في جميع الحالات شاهدٌ لربّه بفطرته، عارفٌ خالقَهُ بخميرته، ناظرٌ إلى كبريائه وجلاله بعين ذاته ونور حقيقته، ولا يتطرّق الزوال إلى هذه المعرفة الذاتيّة الحاصلة له من صقع فيض خالقه. نعم، ربّما تقع

(٤١) ابن أبي الحديد، شرح نهج البلاغة، تحقيق محمّد عبد الكريم النمري (بيروت: دار الكتب العلميّة، ١٩٩٨)، الجزء ٢٠، الصفحة ٢٧٥.

تحت حجاب المعاصي وظلمة الكفر والشرك، ويسدل عليها بأسدال الإلحاد والخروج عليها، لكنّها باقية ببقاء ذاته تجيش في كيانه.

الفطرة الثانية: هي كراهة النقص، وبغضه، والفرار من الشرّ ونبذه، فيتركه ويذره على حاله، ويتنفّر عن جواره، كلّ ذلك لكي تكتمل فطرة التوحيد عنده، وينتهي سيره إلى ربّه، ويتوجّه إلى غاية الغايات ونهاية المآرب، ﴿أَلَا بِذِكْرِ اللَّهِ تَطْمَئِنُّ الْقُلُوبُ﴾[٤٢].

بناءً لهذَين المعنيَين، يكون المعنى الأوّل بُعدًا إيجابيًّا لميل الفطرة، والمعنى الثاني ذو بُعد سلبيّ. فالأوّل فيه جنبة الانجذاب، والثاني فيه جنبة النفرة. وبالتالي، فإنّنا أمام فطرة ذات بعدَين متعاكسَين، ولكنّهما غير متنافرَين. فالفطرة هي التي جُهّزت بأن تميل إلى الفضائل، وهي عينها جُهّزت بأن تنفر من الرذائل، كما مرّ. وهذا يأخذنا إلى العلاقة بين الطبيعة الثانية ومصير الأفعال الصادرة عنها في الآخرة.

لكنّ هذا أحد المعاني المطروحة للفطرة الثانية. وقد يُقصد بها معنًى آخر يذهب لاعتبارها الطبيعة الثانية الناشطة من العادة، كما سيأتي.

٨. ٦. بين الطبيعة الأولى والثانية:

٨. ٦. أ. الطبيعة الأولى ذاتيّة والثانية مكتسبة: قال الشهيد الثاني: «إنّ الطبيعة الأولى للشيء هي ذاته وماهيّته، كالحيوان الناطق بالنسبة إلى الإنسان، وما خرج عن ماهيّته من الصفات والكمالات الوجوديّة اللاحقة لها سُمّي طبيعةً ثانيةً»[٤٣]. وهذا أحد معاني الطبيعة الأولى للشيء وهي ذاته وماهيّته.

وقد يُطلَق على العادة الطبع الثاني، قال الراغب الأصفهاني: «والعادة: اسم لتكرير الفعل والانفعال حتّى يصير ذلك سهلًا تعاطيه كالطبع، ولذلك قيل: العادة طبيعة ثانية. والعيد: ما يعاود مرّةً بعد أخرى»[٤٤]. فإذا

استحكمت الملكات الرذيلة وتجوهرت العادات السيّئة صارت طبيعةً ثانيةً مخالفةً للفطرة الأولى الإسلاميّة (المحكمة الراسخة كيفًا) والذاتيّ ولا يتبدّل، والنفس موضوع بسيط ولا ضدّ له[٤٥].

(٤٢) الشيخ السبحاني، لبّ الأثر في الجبر والقدر، تقرير بحث الإمام الخميني، الطبعة ١، الصفحة ١٢٢.

(٤٣) زين الدين بن عليّ الجباعي العاملي (الشهيد الثاني)، روض الجنان في شرح إرشاد الأذهان، تحقيق مركز الأبحاث والدراسات الإسلاميّة، الطبعة ١ (١٤٢٢هـ)، الصفحة ٤٠.

(٤٤) مفردات ألفاظ القرآن، مصدر سابق، الصفحة ٥٩٤.

(٤٥) الملّا هادي السبزواري، شرح الأسماء الحسنى (قم: منشورات مكتبة بصيرتي)، الجزء ٢، الصفحة ٤٣.

٨. ٦. ب. فعليّة إحدى الطبيعتَين وكمون الأخرى: إذا صارت الطبيعة الأولى فعليّةً، فهذا يعني التمكّن من الفضائل المسانخة في ميلها معها، عندها تكون الطبيعة الثانية كامنةً في عالم القوّة، وكذلك الأمر بالعكس، فإن تحقّقت فعليّة الطبيعة الثانية، ضمرت الأولى في عالم القوّة. وبالتالي، لا يمكن أن تكون الطبيعتان فعليّتَين في نفس واحدة، لأنّ العلاقة بينهما تعانديّة، مسار الأولى صعوديّ، ومسار الثانية هبوطيّ. قال تعالى: ﴿مَا جَعَلَ اللَّهُ لِرَجُلٍ مِنْ قَلْبَيْنِ فِي جَوْفِهِ﴾(٤٦).

فإنّ النفس إن تخلّقت بالأولى تلوّنت بلونها، وإن تخلّقت بالثانية صارت على شاكلتها، على طريقة اللبس بعد الخلع، والخلع بعد اللبس، لا اللّبس بعد اللّبس. والتخلّق هو انتقاش جديد لصورة النفس من خلال ملكاتها الجديدة، باعتبار أنّ الملكات – فضائل كانت أو رذائل – لا تكون فعليّةً في بداية الأمر وإلّا لما كان هناك حاجة للتخلّق والتأديب. يقول العلّامة البحراني:

ثمّ إنّه ليس شيء من الأخلاق بطبيعيّ في الأصل، سواء كان فضيلةً أو رذيلةً وإنّما الطبيعيّ قبوله وإن كان ذلك القبول للفضيلة أو الرذيلة مختلفًا بالسرعة والبطوْ [البطء] بحسب اختلاف المزاج في قوّة الاستعداد وضعفه لأحد الجنسَين، بيان أنّه ليس بطبيعيّ أنّه لو كان طبيعيًّا لما أمكن نقل الإنسان عنه بالتأديب والتعويد، وقد أمكن فوجب أن لا يكون طبيعيًّا. أمّا الملازمة فظاهرة، فإنّ أهل العالم لو اجتمعوا على تعويد الحجر بالحركة إلى فوق لما أمكن ذلك. بيان بطلان اللازم ما يشاهد من انتقال بعض الخلق عن بعض الأخلاق إلى بعض، ولولا ذلك الانتقال لما كان لوضع التأديب والشريعة التي هي سياسة الله في خلقة فائدة(٤٧).

وقال الملّا صدرا في الأسفار:

فإذا تمكّنت تلك الهيئات المختلفة في أفراد النفوس خرجت النفوس فيها من القوّة إلى الفعل واتّحدت بها فتصوّرت بصورة أخرى ووجدت بها وجودًا آخر غير هذا الوجود في نشأة ثانية وهي لا محالة تصير أنواعًا مختلفةً وحقائق متخالفة ويتصوّر بصور ملكيّة أو شيطانيّة أو بهيميّة أو سبعيّة متخالفة الأشكال والهيئات في تلك النشأة لا في هذه النشأة الدنيويّة(٤٨).

٨. ٦. ت. الأولى متوافقة مع الفطرة والإيمان والفضيلة، والثانية تتوافق مع الطبع المكتسب: تلاؤم الطبع مع الفطرة: تميل الفطرة تكوينًا وتلعب الظروف دورها في الطبع فيطبع على

(٤٦) سورة الأحزاب، الآية ٤.

(٤٧) ابن ميثم البحراني، شرح مائة كلمة لأمير المؤمنين، تعليق مير جلال الدين الحسيني الأرموي (قم: منشورات جماعة المدرّسين في الحوزة العلميّة)، الصفحة ١٩.

(٤٨) صدر الدين محمّد الشيرازي، الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، الطبعة ٣ (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ، ١٩٨١)، الجزء ٥، الصفحة ٢٠.

الكرم من باب العادة، فتتحقّق الملاءمة، وقد ورد: «إنّ طباعك تدعوك إلى ما ألفته»[٤٩].

لكن، قد يطبع على البخل، وتميل الفطرة إلى الكرم فتتحقّق المنافرة بحيث يكون الإنسان بخيلًا بالطبع وميّالًا للكرم بالفطرة. فالإنسان لو خلّي وطبعه، فإنّه متّجه نحو إنسانيّة الإنسان، التي تتحقّق ذروتها عندما يتخلّق بالفضائل، وينبذ الرذائل. وبالتالي، فإنّ الطبع الأصيل هو طبع وفق الفطرة. إنّ الطباع المتولّدة في الإنسان من العقيدة الحقّة، وفق الجادّة الوسطى، تخلق توازنًا في أبعاد النفس العقليّة والروحيّة والخلقيّة، وهذا ما يؤدّي ضرورة اعتدال المزاج.

فقد ورد في بعض النصوص أنّ «الفضائل أربعة: أوّلها الحكمة وقوامها في الفكر، وثانيها العفّة، وقوامها في الشهوة، وثالثها القوّة وقوامها في الغضب، ورابعها العدل وقوامه في الاعتدال»[٥٠]. وفي رواية أخرى: «الفضائل أربعة أجناس: أحدها الحكمة وقوامها في الفكرة، والثاني العفّة وقوامها في الشهوة، والثالث القوّة وقوامها في الغضب، والرابع العدل وقوامه في اعتدال قوى النفس»[٥١].

النقطة الأساسيّة هي أنّ تحقّق العدل في النفس متوقّف على تحقّق الاعتدال بين قوى النفس، وقد قال العلّامة النراقيّ:

> وله قوًى أربع: قوّة عقليّة ملكيّة، وقوّة غضبيّة سبعيّة، وقوّة شهويّة بهيميّة، وقوّة وهميّة شيطانيّة. و(الأولى) شأنها إدراك حقائق الأمور، والتمييز بين الخيرات والشرور، والأمر بالأفعال الجميلة، والنهي عن الصفات الذميمة و(الثانية) موجبة لصدور أفعال السباع من الغضب والبغضاء، والتوثّب على الناس بأنواع الأذى. و(الثالثة) لا يصدر عنها إلّا أفعال البهائم من عبوديّة البهائم من عبوديّة الفرج والبطن، والحرص على الجماع والأكل. و(الرابعة) شأنها استنباط وجوه المكر والحيل، والتوصّل إلى الأغراض بالتلبيس والخدع[٥٢].

ويقول أيضًا:

> لـمّا تبيّن أنّ للنفس أربع قوًى متخالفة، ولها قوًى أخر أيضًا كما تبيّن في العلم الطبيعيّ، فبحسب

---

(٤٩) عبد الواحد بن محمّد التميمي الآمدي، تصنيف غرر الحكم ودرر الكلم، الطبعة ١ (قم: دفتر تبليغات اسلامى، ١٣٦٦هـ.ش.)، الصفحة ٤١٣، الحديث ٩٤٢٥.

(٥٠) أبو الفتح الكراجكي، معدن الجواهر ورياضة الخواطر، تحقيق السيّد أحمد الحسيني، الطبعة ٢ (١٣٩٤هـ)، الصفحة ٤٠.

(٥١) محمّد باقر المجلسيّ، بحار الأنوار، تحقيق عليّ أكبر الغفاري، الطبعة ٢ (بيروت: مؤسّسة الوفاء، ١٤٠٣هـ)، الجزء ٧٥، الصفحة ٨١.

(٥٢) جامع السعادات، مصدر سابق، الصفحة ٥١.

غلبــة بعض هذه القوى على بعض يحصل في النفس اختلاف عظيم، والاختلاف في النفوس إنّما هو باختلاف صفاتها الحاصلة من غلبة بعض قواها المتخالفة.

إذ هــي في بدو فطرتها خالية عن جميع الأخــلاق والملكات، وليس لها فعليّة، بل هي محض القــوّة، ولذا ليس لها قوام بذاتها وإنّمــا تتقوّم بالبدن، ثمّ بتوسّط قواها تكتسـب العلوم والأخلاق وترتســم بالصــور والأعمال إلى أن تتقوّم بهــا، وتصل إلى ما خلقت لأجلـه. ولـمّا كانت قواها متخالفةً متنازعةً فما لم يغلب إحداها لم تدخل النفس في عالمه الذي تخصّه فلا تزال، من تنازعها، معركــةً للآثار المختلفة والأحكام المتباينــة إلى أن يغلب إحداها فتظهر في النفس آثاره ويدخل في عالمه الخاصّ.

ولـمّــا كانت القوّة العاقلة من سنخ الملائكــة، والواهمة من حزب الأبالسـة والغضبيّة من أفق السباع، والشهويّة من عالم البهائم، فبحسب غلبة واحدة منها تكون النفس إمّا ملكًا أو شيطانًا أو كلبًــا أو خنزيرًا، فلو كانت الغلبة والسلطنة لقهرمان العقل ظهر في مملكة النفس أحكامه وآثاره، وانتظمــت أحوالهــا، ولو كانت لغيره من القــوى ظهر فيها آثاره فتهلك النفــس ويختلّ معاشها ومعادها(٥٣).

بينمــا تعدّ الطبيعة الثانية الأرض الفاسدة لتوطّــن الرذائل، كما أنّ سلامة الطبيعة الأولى تعــدّ الأرض الطيّبــة للفضائل. وقد ورد عن أمــير المؤمنين عليه الســلام: «الحقد من طبائع الأشرار»(٥٤).

فالطبيعــة الفاسدة تحول دون التخلّــق بالفضيلة وتحول دون نفوذ الإيمــان، بل إنّ أثرها يبطــل مفعــول البرهان والعلــم، إذ يمكن برهنــة أمر لكنّ الطبيعــة لـمّا تســوء تشلّ مفعول البرهــان. فالبخيل، مثلًا، هو في عمقــه الأوّل يرفض ظاهرة البخل، وكــذا الجاهل فإنّه في أعماقــه يستنكر الجهل، إلّا أنّ غلبــة الطبع أقوى تسلّطًا على النفس من قوّة العلم والبرهان، فينساق المرء مساق طبعه، متنكّرًا للبرهان، وإن كان البرهان أظهر دليلًا وأقوم حجّةً، وذلك لأنّ الحجّة حجّة في ظرفها، أمّا الطبيعة فهي فعليّة الوجدان في كلّ الآنات.

لا محلّ لملكات الفضائل في غير الطبع الأوّليّ المتلائم والمنساب مع الفطرة، فإنّه والفطرة حيث تميل، بل يمكن القول بأنّ الطبع الأوّليّ الذي ما شابته الشوائب يتلقّى بالفطرة، بل هو في بدايته محض التقبّل لأيّ لون من الألوان.

(٥٣) جامع السعادات، مصدر سابق، الصفحة ٥٥.

(٥٤) علـيّ بن محمّد الليثي الواسطي، عيون الحكم والمواعظ، تحقيق حسين الحسيني البيرجندي (قم: دار الحديث، ١٣٧٦هـ.ش.)، الصفحة ٦٦.

قد تتنافر الطباع مع الاتّفاق في المعتقدات والتوجّهات الأيديولوجيّة والسياسيّة، فإنّ وحدة المكوّنات للطبيعة لا تعني ولا تستلزم وحدة الطبائع. فهناك العامل النفسيّ وأمراض النفس التي قد تستشري في التباعد بين النفوس كالحقد، والرياء، والسمعة. ما قد يكون العامل الأبرز في تشكّل الطبقة السميكة من الطباع الغليظة والتي لا يعود نافعًا معها كلّ أشكال الموعظة والعبرة، فإنّ بعضها يورث حدّةً، وبعضها لينًا، وبعضها بخلًا، وبعضها سهولةً، وكلّ ذلك ينعطف بالنفس لتكون مشاعرها من سنخ ما تتلبّس به، لأنّ الشيء إلى جنسه أميَل، وللمسانخة بين العلّة والمعلول. وهذا ما يجعل المزاج غير سويّ، يبدأ بالقلق ويصل إلى حدّ الاضطراب، والانسياب بين الفطرة والطبيعة يولد الارتياح والانشراح الروحيّ، والاعتدال المزاجيّ والسلوكيّ.

قد تكون الطبيعة الثانية عقابًا: فهي قد تحدث عن انحراف القلب والفكر. أو صدإ القلوب، أو مرضها، أو عن تغلّفها بالكامل، أو عن الطبع على القلوب والنقش عليها، أو عن تقفّل القلوب، أو العمى الكامل.

ويحصل الطبع على القلوب لأسباب كثيرة نذكر ستّةً منها:

١. الاعتداء: ﴿كَذَلِكَ نَطْبَعُ عَلَى قُلُوبِ الْمُعْتَدِينَ﴾[٥٥].

٢. الكفر: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الْكَافِرِينَ﴾[٥٦].

٣. الجهل: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِ الَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ﴾[٥٧].

٤. التكبّر: ﴿كَذَلِكَ يَطْبَعُ اللَّهُ عَلَى كُلِّ قَلْبِ مُتَكَبِّرٍ جَبَّارٍ﴾[٥٨].

٥. الغفلة: ﴿ذَلِكَ بِأَنَّهُمُ اسْتَحَبُّوا الْحَيَاةَ الدُّنْيَا عَلَى الْآخِرَةِ وَأَنَّ اللَّهَ لَا يَهْدِي الْقَوْمَ الْكَافِرِينَ * أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَسَمْعِهِمْ وَأَبْصَارِهِمْ وَأُولَئِكَ هُمُ الْغَافِلُونَ﴾[٥٩].

٦. اتّباع الهوى: ﴿وَمِنْهُمْ مَنْ يَسْتَمِعُ إِلَيْكَ حَتَّى إِذَا خَرَجُوا مِنْ عِنْدِكَ قَالُوا لِلَّذِينَ أُوتُوا الْعِلْمَ مَاذَا قَالَ آنِفًا أُولَئِكَ الَّذِينَ طَبَعَ اللَّهُ عَلَى قُلُوبِهِمْ وَاتَّبَعُوا أَهْوَاءَهُمْ﴾[٦٠].

---

(٥٥) سورة يونس، الآية ٧٤.

(٥٦) سورة الأعراف، الآية ١٠١.

(٥٧) سورة الروم، الآية ٥٩.

(٥٨) سورة غافر، الآية ٣٥.

(٥٩) سورة النحل، الآية ١٠٨.

(٦٠) سورة محمّد، الآية ١٦.

إنّ نتيجة الطبع على القلوب هي الضلال وعدم الفلاح أبدًا، بحيث يُسلب المطبوع على قلبه التوفيق عن الاهتداء أبدًا.

وقد ورد عن سليمان بن خالد قال:

قال أبو عبد الله عليه السلام: «يا سليمان إنّ لك قلبًا ومسامع، وإنّ الله إذا أراد أن يهدي عبدًا فتح مسامع قلبه، وإذا أراد به غير ذلك ختم مسامع قلبه فلا يصلح أبدًا، وهو قول الله عزّ وجلّ ﴿أَمْ عَلَى قُلُوبٍ أَقْفَالُهَا﴾»[61].

فقوله عليه السلام «فتح مسامع قلبه» يدلّ على أنّ القلب مجهّز بحاسّة لتلقّي الهداية، وهي موقوفة على إرادة الله تعالى. وهذا الأمر عامّ لكلّ الناس بقرينة قوله عليه السلام «يهدي عبدًا» الدالّ على العموم.

وفي المقابل، فإنّ تلك المسامع قد تُختم بإرادة الله تعالى.

والشاهد، هنا، أنّ وجوه المسامع للقلب قد تُفتح وقد تُختم، وهي مختلفة حتمًا مع الحواسّ الظاهريّة الأخرى. وهذا موضوع يتطلّب بحثًا مستقلاً.

(٦١) البرقي، المحاسن، تعليق جلال الدين الحسيني (طهران: دار الكتب الإسلاميّة)، الجزء ١، الصفحة ٢٠٠.

المسارات الكلّيّة في قراءة الطبيعة الإنسانيّة

حسن يحيى بدران[1]

اختُزل الإنسان في الدراسات الإنسانيّة، وعلم الحياة المعاصر، إلى ما يشبه وضعيّة الكائن البيولوجيّ، مع تخفيض مجحف للمنسوب الغيبيّ من دائرة وجوده. فيما تمحورت الرؤى الفلسفيّة والفكر الدينيّ عمومًا في النظر إلى الإنسان من حيث الجنبة العقلانيّة، وإحالة أبعاده الدنيا إلى مرتبة الشروط الإعداديّة لحياته الروحيّة. وتفيد نصوص الوحي أنّ الإنسان بدأ من طين، وأنّه كما بدأ سيعود. وقد شكّل هذا التأسيس قاعدةً للتساؤل والاعتراض في الملإ الأعلى، وعليه ابتنى الإنذار والبشرى في الملإ الأدنى. وإذا كانت حقائق الوحي تلحظ الجنبة الحيوانيّة التي تظلّ مصاحبةً لوجود الإنسان طالما أنّه يعيش بالشعور والعقل معًا، أمكن لنا حينئذ أن نتساءل: هل الإنسان حيوان، يتميّز في بعض مراحله بأنّه ناطق؟ أم إنّ الإنسان ناطق، يتميّز في بعض مراحله بأنّه حيوان؟ والقصد من السؤال هو الدفع باتّجاه استكشاف مدى ما تمثّله الحياة الحيوانيّة من نفوذ داخل الطبيعة الإنسانيّة، والتأمّل في الماهيّة والوظائف والأبعاد المكوّنة والتي تقوم على أساسها تلك الطبيعة.

المفردات المفتاحيّة: الطبيعة الإنسانيّة؛ التساؤل؛ النفس؛ الموت؛ الشعور؛ العقل؛ الناطقيّة؛ التجرّد؛ التجريد؛ الكلّيّ المنطقيّ والكلّيّ الماهويّ؛ الطبيعة الإلهيّة؛ القراءة التفكيكيّة.

النفس الإنسانيّة ليس لها مقام معلوم في الهويّة، ولا لها درجة معيّنة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعيّة والنفسيّة والعقليّة التي كلّ له مقام معلوم، بل النفس الإنسانيّة ذات مقامات ودرجات متفاوتة، وما هذا شأنه صعب إدراك حقيقته، وعسر فهم هويّته.

صدر الدين الشيرازي

(١) باحث في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

١. التأسيس الوحيانيّ

أعطى الوحي صورةً راقيةً عن الطبيعة الإنسانيّة، حيث تحظى النفس في السياق الدينيّ بامتياز وجوديّ استحقّت به التكريم الإلهيّ - ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ﴾[٢] - فيما تفتقد صورة الإنسان الناصعة بريقها اللامع في السياق التاريخيّ، وتتمزّق إلى صراعات قبائل، وشعوب، وأعراق، ملؤها الحقد، والجشع، والدماء، والويلات. وهذا يدفعنا للتساؤل حول حقيقة الطبيعة التي للإنسان بما هو إنسان. على أنّ التساؤل نفسه هو ميزة الطبيعة في الإنسان، ولا تكفّ الطبيعة عن العمل إلّا حين ينتهي التساؤل ويزول القلق المحرّك للسؤال والمحفّز للفكر. وليس التساؤل ميزةً في طبيعة الإنسان فحسب، بل إنّ الطبيعة الإنسانيّة نفسها هي موضع تساؤل، فالطبيعة تطرح السؤال، وتثير قلق الكائنات حولها، وتحمل ما لا يتساءل على التساؤل. وبذلك تندفع الطبائع الأخرى إلى مجاراة الإنسان في طبيعته، وهنا تحديدًا - في هذا التمحور التفاعليّ - تكمن إحدى أهمّ ميزات الطبيعة الإنسانيّة والتي يُعبَّر عنها عادةً بالأنسنة.

فقد انصاعت الكائنات بحكم رتبتها الوجوديّة إلى إعلان الطاعة المطلقة للذات الإلهيّة المقدّسة؛ لم يكن ثمّة سؤال وتساؤل إلى أن خلق الله الإنسان، فتمحورت الكائنات حول سؤال أزليّ عن هذه الطبيعة المستجدّة، والتي حظيت بتكريم خاصّ من الذات العليا! سؤال استدعى خطابًا أزليًّا عن الإنسان، وانبثق في صورة حوار عن اللحظة الأولى التي أعقبت وجوده؛ تلك اللحظة الصاخبة التي أثارت قلق العوالم السابقة إزاء هذا المخلوق المثير للجدل. وقد لا نعي تفاصيل وحقائق ذلك الحوار الكيانيّ ومسوّغاته الوجوديّة في عالم لا معنى فيه للاختبار والابتلاء، إلّا أنّ الخطاب القرآنيّ تضمّن ما يشبه اعتراضات ملائكيّة وإبليسيّة عن طبيعة الوجود، أو المسلك، الإنسانيّ.

إذ ثمّة تضارب ظاهريّ بين ما ذكرته الملائكة في قضيّة خلق الإنسان - ﴿أَتَجْعَلُ فِيهَا مَن يُفْسِدُ فِيهَا وَيَسْفِكُ الدِّمَاء﴾[٣] - في ما يشبه الاعتراض على المسار التاريخيّ-المسلكيّ للإنسان بوصفه ذلك الحيوان الذي يعيش بالشعور ويتنازع البقاء مع أفراد نوعه وجنسه، وبين الردّ الإلهيّ - ﴿قَالَ إِنِّي أَعْلَمُ مَا لاَ تَعْلَمُونَ﴾[٤] - في سياق مختلف ينتمي إلى الطبيعة

---

(٢) سورة الإسراء، الآية ٧٠.

(٣) سورة البقرة، الآية ٣٠.

(٤) المصدر نفسه.

الإنسانيّة في صورتها النقيّة الكاملة. ولئن كانت الملائكة مطواعةً بحكم طبيعتها الوجوديّة مع هذا القرار الإلهيّ - ﴿سُبْحَانَكَ لاَ عِلْمَ لَنَا إِلاَّ مَا عَلَّمْتَنَا﴾[٥] - إلّا أنّ هذا التساؤل بدا صارخًا مع إبليس الذي حاول أن يقارب في اعتراضه طبائع الأشياء وعناصرها؛ ﴿أَنَاْ خَيْرٌ مِّنْهُ خَلَقْتَنِي مِن نَّارٍ وَخَلَقْتَهُ مِن طِينٍ﴾[٦]. وهذا النقاش الذي طال وجود الإنسانيّة في مفرداتها وطبيعتها، دفع بالأشياء إلى ممارسة التساؤل في أقصى مدياته؛ فقد أطعم الإنسان سكّان الملكوت الأعلى من ثمرة الجنّة، وأعاد بذلك رسم خارطة الوعي بالتميّز القائم على أساس طبائع الأشياء، تلك الطبائع التي تملي ردود الفعل الطيّعة ملائكيًّا، والعصيّة إبليسيًّا. وهكذا، قبل أن يغادر السماء، كان الإنسان قد أحدث تحوّلًا ما، هذا التحوّل يجعلنا لا نتردّد في القول إنّ مهمّة الأنسنة قد بدأت منذ مرحلة مبكرة مصاحبةً مع الوجود الإنسانيّ، وإنّ هذه الطبيعة الخاصّة هي طبيعة متنزّلة إلى عالم المادّة، وبمقدار ما يشي هذا التنزّل بالانتساب الحقيقيّ للطبيعة الإنسانيّة إلى عوالم السبق والسموّ، بمقدار ما يفصح أيضًا عن أنّ هذا التنزّل لم يكن أمرًا غريبًا عن الطبيعة الإنسانيّة نفسها. كلّ هذا حدث مع الإنسان المخلوق من طين، والذي يحيا بالشعور والإرادة والعقل، وتوجد لديه قابليّة التأثّر بالغواية.

٢. مدخل إلى قراءة الطبيعة الإنسانيّة

تستعمل كلمة «طبيعة» في المجال الأخلاقيّ في مقابل التكلّف والاصطناع. فالطبيعة هي ما تتطبّع عليه النفس من خلق، ويصير طبعًا لها وسجيّةً فيها. وبهذا المعنى قيل: إذا لم يكن صفو الوداد طبيعةً، فلا خير في ودّ يجيء تكلّفًا. وقد تستعمل الطبيعة في الوضع السكونيّ للنفس بحيث لم يطرأ عليها أيّ تحوّل أو نموّ وتغيير، فتعبّر عن حالات الانتكاس إزاء الوضعيّات المتقدّمة التي ينبغي تمثّلها. ومن مفردات هذا الاستعمال: الكسل، وانعدام الهمّة، وقلّة العقل. وعلى كلا الاستعمالين، يمكن أن نستشفّ عنصر الثبات بصفته من معالم الشخصيّة والهويّة في مفهوم الطبيعة الخاصّة. وتستعمل الطبيعة أيضًا في المجال الفيزيائيّ، وتقع في مقابل الصناعة، وتشمل عالم الكائنات المادّيّة. كما وتستعمل في المجال المنطقيّ للدلالة على الطبائع النوعيّة المتقوّمة بالجنس والفصل، فتشير إلى حقائق الموجودات بصرف النظر عن وجوداتها الخارجيّة أو الذهنيّة. وما يعنينا، هنا، هو الطبيعة بالمعنى المنطقيّ، لوضوح أنّ

(٥) سورة البقرة، الآية ٣٢.

(٦) سورة الأعراف، الآية ١٢.

البحث في الطبيعة النوعيّة للإنسان يتجاوز المعطى الفيزيائيّ المباشر إلى البحث عن نشاطات أكثر تعقيدًا، يتمّ التعبير عنها بقوى الفكر، والروح، والخيال، والنزوع الفطريّ، مضافًا إلى أنّ الحياة نفسها غير متمثّلة في الطبيعة الفيزيائيّة للإنسان إلّا بنحو عرضيّ وعابر. كما أنّ البحث في الطبيعة الأخلاقيّة هو أحد مباحث الطبيعة النوعيّة للإنسان بوصفها طبيعةً كلّيّةً ذات أبعاد عمليّة إلهيّة. على أنّ توصيف الطبيعة بالمنطقيّة لا يقصد به دلالته الثانويّة، وإنّما يقصد به كلّ ما له مدخليّة في فهم الطبيعة الفلسفيّة التي للإنسان، والتي تحكي عن حقيقة قائمة في دائرة الوجود، ولكن من دون أن يكون للوجود مدخليّة مباشرة في فهم الطبيعة ذاتها.

ويدور النقاش اليوم حول المرجعيّات النهائيّة التي تدخل في تكوين الطبيعة الإنسانيّة. وما يسوّغ لمثل هذا النقاش هو وجود حشد هائل من السياقات والدلالات التي تكتنف طبيعة الإنسان على أكثر من صعيد، ذلك أنّ هذه الطبيعة متهيّئة، وتتوفّر على قدر كبير من القابليّات المفتوحة، التي تسهم في مراكمة الطبيعة وفق الظروف الثقافيّة المعاصرة للإنسان، والحيثيّات الوراثيّة السابقة على حياته. ثمّ هي طبيعة جامعة بحيث تتقاطع عندها طبائع مختلفة، تشكّل معها شبكةً معقّدةً من الحقائق المتداخلة يصعب معها تفكيك ما هو دخيل عمّا هو أصيل. ثمّ هي طبيعة متجاوزة، تتميّز بامتلاكها قابليّة تجاوز الإطار الطبيعيّ المرسوم إلى إطار ثقافيّ ما، ويحصل ذلك بفعل امتثال آليّات محدّدة يتّبعها الإنسان بوصفها شروط تحقّق وجوده القيميّ. ولا يقتصر هذا التجاوز - كنشاط بشريّ - في نتائجه على الذات الإنسانيّة فحسب، بل يتعدّى ذلك إلى كافّة الموجودات التي تتشارك معه سقف هذا الكون. ثمّ هو إنسان مستبدّ، يستبدّ برأيه، وهذا ناشىء من إدراك الإنسان لفرديّته، فهو يعلم بنفسه وبغيره، ويقارن بين الذات والآخر، ويقيم علاقاته على أساس الاستخدام. وهو، إذ يتمثّل الآخرين -بما فيهم البشر أنفسهم- كموضوعات قابلة للاستثمار، يفعل ذلك في سبيل تحقيق المزيد من خصوصيّة وفرادة الذات، تلك الخصوصيّة التي يحيا بها من خلال الإحساس بالنزوع الإراديّ الحرّ، والتي تحمله على التفلّت من أيّة ردود فعل من شأنها أن تمنع من نفوذ مشيئته، باستثناء تلك الردود التي تملى عليه من داخل طبيعته كإنسان بما هو إنسان.

إنّ تعقيد الطبيعة الإنسانيّة في ذاتها، وإساءة فهمها الحاصل في مجالات المنهجيّات المعاصرة، قد أدّيا ببعض الاتّجاهات إلى التطرّف في نظرتها للإنسان، وذلك على أساس إنكار وجود طبيعة بشريّة ثابتة، أو اعتبار الإنسان مجرّد نتاج تاريخيّ، أو حشر وجوده في

نطاق الشـروط الثقافيّة المعدّة، والتي لا يحكمها أيّ أفق محدّد. ذلك أنّ المنهجيّات السائدة تتيـح لنـا، بتكلفة مخفّضة جـدًّا، أن نختزل النظـرة إلى الإنسان، بأن ننظر إليـه في وضعيّته الدنيا، كما لو كان مجرّد كائن بيولوجيّ يخضع للدراسة والاستنتاج، مثله مثل سائر الظواهر الطبيعيّة الأخرى. وهذا بالفعل ما تقوم به كثير من الدراسات المعاصرة بحكم محدوديّة المنهج الـذي من شأنه أن يكشف عن جانب ما من جوانب الإنسان، هو تحديدًا الجانب الذي يقع في مجـال اهتمام الدراسة، وغالبًـا ما يتمّ تناوله بوصفه الحدّ الأدنى مـن طبيعة الإنسان، إلّا أنّـه ليس من شـأن هذه المنهجيّات أن تقوم بإطلاق أحكام كلّيّـة تختزل وجود الإنسان في بعـد واحد دون غيره؛ ذلك أنّ الإنسـان كائن معنـويّ بالدرجة الأولى، فلا يخضع للتجربة والتشريـح. وهو ليس مجـرّد عقل، أو شعـور، أو حاجات بيولوجيّة، بـل هو جميع ذلك. وهـو، إلى ذلك، مجموعة من الاحتياجات التـي تتداخل في تأثيراتهـا العضويّة، والنفسيّة، والعقليّـة معًـا، ولذلك فإنّ الحكم عليـه يستدعي تحديد العلاقات القائمـة بين هذه القوى بنحـو دقيق. فكيف إذا عرفنا أنّ طبيعـة الإنسان تتجاوز القـوى، والأنشطة، والعلاقات، إلى معجـون علويّ يستوعب كافّة الأنشطة والعلاقات الأرضيّة ويحيط بها! تلك هي عقبة الطبيعـة المستعصية على الفهم. يضـاف إليها معضلة أخرى تتعلّـق بكيفيّة التعبير. ذلك أنّ الطبيعـة تأبـى أن تتكشّف لنا من خـلال وعاء اللغة، باستثناء ما كان منهـا بنحو الكناية، أو الإشـارة، أو التلميح. هذه العوائق تفسّر أسبـاب الخلاف في الحكم على الطبيعة الإنسانيّة، وتعدّد التفسيرات حولها.

مـن هنا، فـإنّ الدراسة الوافية بشروط القراءة الموضوعيّة للطبيعـة الإنسانيّة، هي القراءة التـي تتوفّـر على تحديـد العناصر المكوّنة لهـذه الطبيعة، كتلـك التي يتمّ التعبـير عنها عادةً بالحيوانيّـة الناطقيّة. على أن يتمّ تحديد موقع هذه العناصر ومعرفة كيفيّة إسهامها في تشكيل الهويّـة الإنسانيّة. ذلك أنّ التفكيك بين هذه العناصـر، أو إهمال بعضها من مجال الدراسة، سـوف يترتّب عليه نتائج كارثيّة علـى مستوى فهمنا للطبيعـة الإنسانيّة، وهو خلل واكب علـوم الإنسانيّات غالبًا. مضافًا إلى أنّ فهمنا للطبيعـة الإنسانيّة، وفق منظور مرحليّ يلحظ التعدّد في العناصر المكوّنة؛ وهو المنظور الذي احتكمت إليه الفلسفة في نظرتها إلى الإنسان وطبيعتـه، مـن شأنه أن يزوّدنا برؤية مختلفة إلى حدّ ما عن أيّ منظور آخر لا يخضع للتعدّديّة المرحليّة.

٣. العناصر الأساسيّة في قراءة الطبيعة الإنسانيّة

تحتلّ دائرة الشعور والإحساس، في حياة الإنسانيّة، مساحةً أكبر من تلك التي للعقل – هذا ما تزوّدنا به الحقائق الإحصائيّة المتعلّقة بعلم الحياة. ولنا أن نتساءل إلى أيّ مدًى يمكن الحديث عن حدود فاصلة بين الحياة الشعوريّة والحياة العقليّة في الحالة الإنسانيّة، سيّما وأنّ منسوب الذكاء عند الإنسان يترافق طرديًّا مع منسوب العاطفة لديه على ما تعطيه الملاحظة العامّة، ومثل هذا الترافق كافٍ في وضع القيمة العلميّة المتوخّاة برسم التخمين والافتراض. وحينئذ، لن تزيد النتيجة المرصودة شيئًا عن مقدّماتها بحسب ذلك الافتراض.

أمّا علم المنطق، فقد ميّز بين الحياة الشعوريّة والحياة العقليّة للإنسان على أساس موقعهما من الطبيعة الإنسانيّة ذاتها. فالإنسان يتميّز بالإدراك، والشعور، والنموّ، والحركة الإراديّة. والإدراك يمثّل جانب الناطقيّة، بينما الشعور يمثّل جانب الحيوانيّة. ومع ذلك، ينبغي أن نلحظ – بنظرة أعمق – أنّ الشعور والإحساس ليس حالةً غريبةً أو طارئةً على الذات نفسها، بل إنّ الحياة هي من أبرز مظاهر الطبيعة الإنسانيّة المباشرة. هذا ما لم نذهب أبعد من ذلك، بادّعاء أنّ الطبيعة الإنسانيّة هي طبيعة حيوانيّة بالدرجة الأولى، غاية الأمر أنّ هذه الطبيعة الحيوانيّة تتميّز بمقوّمات خاصّة، والناطقيّة إحدى تلك المقوّمات التي لا تنفكّ عن الحياة الإنسانيّة بما هي حياة مختصّة بالإنسان، وذلك بادّعاء أنّ حياة الإنسان، بما هو إنسان، ليست شبيهةً بحياة الإنسان بما هو حيوان. والحيوان الذي يُحمل على الإنسان هو غير الحيوان الذي يُحمل على سائر الأنواع. فما هي طبيعة هذه الحياة التي يحيا بها الإنسان؟

٤. الحياة من النموّ إلى الشعور

كلّ شيء حيّ، أو ذي روح، فهو حيوان بالمفهوم اللغويّ[٧]. وكلّ جسم نام، حسّاس متحرّك بالإرادة، فهو حيوان بالاصطلاح المنطقيّ. وبهذا المعنى يدخل مفهوم الحيوان في ماهيّة الإنسان؛ ذلك أنّه بمجرّد إدراك معنى الحيوانيّة ومعنى الإنسانيّة ينتج بالضرورة العلم بأنّ الإنسان حيوان. ومن جانب آخر، يجب أن يكون الشيء حيوانًا حتّى يكون إنسانًا. ومن جانب ثالث، لا يكون الإنسان إنسانًا حتّى يكون حيوانًا، بلا سبب من خارج. فالشيء الذي أفاد وجود الإنسانيّة أفاد معه وجود الحيوانيّة[٨]. والنتيجة التي تترتّب على

(٧) ابن منظور، لسان العرب (قم: نشر أدب الحوزة، ١٤٠٥هـ)، الجزء ١٤، الصفحة ٢١٤، مادّة «حيا».

(٨) بهمنيار بن المرزبان، التحصيل، تصحيح وتعليق الشهيد مطهّري (طهران: انتشارات جامعة طهران، ١٣٧٥هـ.ش.)،

هـذه المقدّمات يمكن صياغتها بالقول إنّ حقيقة الإنسـان حقيقة الحيوان بعينها، وهو تعبير أدقّ من مجرّد القول إنّ الشيء الذي يقال له إنسان فهو بعينه يقال له إنّه حيوان. فالكلام على الحيوان هو كلام عن أمر ذاتيّ في ماهيّة الإنسان.

وقد ثبت في مباحث الحكمة أنّ الحياة من لوازم التجرّد عن المادّة، وأن «المجرّدات عن المادّة حياتها ذاتيّـة، والمادّيّات حياتها عرضيّة. لكنّ المادّيّات التي لها نفوس مجرّدة يمكن أن يُطلـق عليها الحيّ بالذات؛ لأنّ الغلبة والقهر فيها للنفوس»[9]. من هنا، تنسب الحياة إلى الله تعـالى بمعناها الحقيقيّ. وأمّـا إذا نسبت إلى الكائنات المادّيّة، فتفيـد معنًى ناقصًا يخضع في تفسيره إلى موقعيّة الكائن الحيّ في تدرّجات عالم الوجود المجرّد، على أنّ أدنى مظاهر الحياة الملحوظـة لنا هي الحياة النامية. ويسمّى المبـدأ المسؤول عن ظاهرة النمو والحياة في الطبيعة «النفـس». فالنفـس هي حقيقة كلّ كائن حيّ، ومبدأ كلّ نشـاط حيّ في عالم الطبيعة. ومع ذلـك، فهي لا تكون بذاتها جسمًا طبيعيًـا، أو حالةً طارئةً على الطبيعة، بل هي حقيقة غير مادّيّـة، متشابكة بالطبيعة. ولكلّ نوع من أنواع الكائنات الحيّة في عالم الطبيعة نفس وبدن مـادّيّ، وباعتبار قيام النفس بتدبير البدن يُسمّى روحًا، وباعتبار الأثر الذي ينتج عن التدبير في البـدن يسمّى جسدًا. فالنفس تقوم بتدبـير البدن وتكميله. على أنّ نفسيّة النفس ليست إضافـةً عارضةً لوجودهـا، وإنّما هي نحو وجودها، فالنفس ليسـت مضافةً إلى البدن نسبة الملـك إلى المدينـة، إذ لا يُتصوَّر للنفس وجود بحيث لا تكون فيـه متعلّقةً بالبدن ومستعملةً قواه، بل إنّ نسبة النفس إلى البدن هو نحو وجودها، إلّا أن تنقلب في وجودها، وتشتدّ في تجوهرها، حتّى تستقلّ بذاتها وتستغني عن التعلّق بالبدن الطبيعيّ[10].

وبذلك يتّضح معنى قولهم إنّ النظر في النفس -بما هي نفس- نظر في البدن، وإنّ علم النفـس من العلوم الطبيعيّة الناظرة في أحوال المادّة وحركاتها. فالبحث عن النفس في العلم الطبيعـيّ هو بحث عنها من حيـث إنّها حال البدن الجسمانيّ في أدنى مراتبها، وأمّا البحث عنهـا في العلـم الإلهيّ فهو بحث عن حـال جوهرها المجرّد باعتبار أعلـى مراتبها، وبهذا المعنى يعدّ مبحث النفس مبحثًا مشتركًا بين العلم الطبيعيّ والعلم الإلهيّ[11].

الصفحتان ١٠ و١١.

(٩) الفيض الكاشاني، عين اليقين، الطبعة ١ (بيروت: دار الحوراء، ٢٠٠٧)، الجزء ١، الصفحة ٩٣.

(١٠) صدر الدين الشيرازي، كتاب العرشيّة، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة التاريخ العربيّ، ٢٠٠٠)، الصفحة ٣٧.

(١١) انظر، حسن حسن زاده الآملي، سرح العيون في شرح العيون، الطبعة ٢ (قم: مركز انتشارات دفتر تبليغات اسلامي)، الصفحة ١٦.

وعليـه، فإذا أخـذ النامي في جنس الحيوان، انسحب ذلك علـى ماهيّة الإنسان، إلّا أنّ الحياة بمعنى النموّ تدخل في ماهيّة الحيوان العامّة، وليس في فصله الأخير، وإذا كانت الحياة الناميـة متضمَّنةً في ماهيّة الإنسان البعيدة، فإنّ هـذا التضمّن لا يستلزم اندراج الإنسان في مواليد عالم الكون والفساد اندراجًا ذاتيًّا. بل إنّ مثل هذا الاندراج يعتبر محقّقًا للطبيعة وليس مقوّمًا لها.

فـإنّ النموّ حالـة تستدعي الانتقال من القوّة إلى الفعل، من المـادّة إلى الصورة، ذلك أنّ النفـس جسمانيّة الحدوث، تحـدث بحدوث البدن، وهي تنتقـل في جوهرها من طور إلى آخر، فتكتسي النطفة صورةً معدنيّةً تحفظ التركيب وتفيد المزاج، وترتقي إلى الصورة النباتيّة فالجوهـر الحيوانيّ، ويشتدّ وجودها الصوريّ الجوهـريّ إلى أن تتجرّد وترتفع عن المادّة في ذاتها وإدراكاتها وأفعالها. فنفسيّة النفس هي هذا الوجود الارتقائيّ بعينه، لا أنّ الوجودات الراقيـة مجرّد إضافات زائدة على النفس[١٢]. وحيـث إنّ النفس هي بالقوّة إنسان - ﴿ وَلَقَدْ خَلَقْنَا الإِنسَـانَ مِن سُـلالَةٍ مِّن طِينٍ ﴾[١٣] - فيتّضح أنّ النفس تكتسب رتبة الشرف على سائر القوى، وتمتلك بذلك ميزة الحياة الأكمل في عالم الطبيعة. فالنفس تستعمل القوى والحواسّ بدافـع داخليّ نفسانيّ، وليس بدافع طبيعيّ، إذ وجود القوى في أنفسها عين حضورها عند النفـس. ولا تتوقّف النفس عن الحضور الذاتيّ إلّا بمقدار ما ترتبط بالعلائق المادّيّة ويضعف فيهـا عامـل التجرّد. هكذا ترجع الفعاليّـة الإنسانيّة إلى النفس، وليـس إلى الطبيعة، وذلك باعتبـار أنّ هويّـة القوى والأعضاء البشريّة هـي هويّة النفس، ولا هويّة لهـا غير ذلك؛ فإنّ النفس

هويّـة أحديّة عقليّـة جامعة لهويّـات سائر القوى والأجـزاء، تستهلك عندهـا وتضمحلّ لديها هويّات سائر القوى والأجزاء؛ لأنّها محيطة بها قاهرة عليها، منها مبدؤها وإليها منتهاها، كما أنّ النفس من الله مشرقها وإلى الله مغربها، وكذا جميع الأشياء منه تبتدئ وإليه تعود وتصير، فالنفس - وهي القلب المعنويّ - أمير الحواسّ والجوارح، فلا يكون من الجارحة فعل إلّا بإرادة النفس، ولولا إرادة النفس كانت الجارحة جمادًا لا حركة فيها[١٤].

وهـذا يستدعـي إعمال النظر في مفهـوم الحياة ذاتها من جهـة، وفي هندسة نظام العالم

(١٢) انظر، المصدر نفسه، الصفحة ١٣.

(١٣) سورة المؤمنون، الآية ١٢.

(١٤) صـدر الدين الشيرازي، مجموعة رسائل فلسفيّة (بيروت: دار إحياء التراث، ١٤٢٢هـ.)، «رسالة خلق الأعمال»، الصفحة ٣١٩.

مـن جهة أخرى؛ ذلك أنّ مفهوم الحياة لا يقتصر على ظاهرة النموّ، فإنّ هذه الظاهرة تتوفّر على استعداد إمكانيّ يجعلها من مختصّات عالم الكون والفساد، بل يتحدّد مفهوم الحياة من خلال الإحساس والشعور الملازمَين لعالم التجرّد، والشاملَين على الوجودات، من الواجب إلى الممكـن، ومن المجرّد التامّ إلى المجـرّد الناقص. وقديمًا، قسّم الفلاسفة العوالم – بحسب المنشإ – إلى الموجود بالذات، والموجود بالإبداع وهو العقل، والموجود بالخلق وهو النفس، والموجود بالطبع وهو الفلـك، والموجود بالتوليد والتكوين وهي العناصر ومركّباتها. وبناءً عليـه، تعتبر عمليّة النموّ مظهرًا من مظاهر الحياة الدنيـا، وليست تفسيرًا حصريًّا لها. وهذا المظهـر، الذي يمثّل أبسط أشكال الحياة، يستبطـن الإحساس والشعور بتجريد أكبر، حيث لا تعود الحياة من مختصّات عالم الكون والفساد، وبهذا المعنى الأرقى تدخل الحياة في ماهيّة الحيوان القريبة، وتعتـبر من فصوله الأخيرة. وبهذا المعنى، ينسحب وجود الإنسان وحياته على كافّة العوالم العليا، ولكن من دون أن يلزم التجافي عن المراتب الدنيا للحياة نفسها.

ويترتّب على ذلـك أنّ تعريف الإنسان بـ«الحيوان الناطـق» تعريف مبدئيّ قابل للقراءة وفـق مستويَين، أحدهمـا يقتصر على نطاق عالم الكـون والفساد، والآخـر يتّسع في مجال النظر، من حيث التشارك والتمايز، إلى نطاق أوسع تندرج فيه عوالم المجرّدات كافّةً.

ووفـق القراءة الشاملة هذه ينبغـي أن تُلحظ في تعريف الإنسان الحقيقة الحيوانيّة الموغلة في عالم التجرّد، لا أن يُقتَصَر على أبسط مظاهرها الكائنة في عالم الكون والفساد. ووفق هذا المنظور الشامل للطبيعة الإنسانيّة، يتحتّم الحديث على الإنسان في أبعاده الوجوديّة كافّة، لا أن يقتصر في النظر على دائرة متنزّلة منه فحسب.

وقـد تقرّر في الحكمـة أنّ «كلّ ما وجوده لنفسـه فحياته ذاتيّـة. وكلّ ما وجوده لغيره فحياته عرضيّة»[15]. وأنّ

في باطـن هذا الإنســان المخلوق من العناصـر والأركان إنسـانًا نفسانيًّا وحيوانـًا برزخيًّا بجميع أعضائـه وحواسّه وقواه، وهو موجود الآن، وليسـت حياته كحياة هذا البدن عرضيّةً واردةً عليه مـن خارج، بـل له حياة ذاتيّة، وهذا الإنســان النفسـانيّ جوهر متوسّـط في الوجود بين الإنسان العقليّ والإنسان الطبيعيّ[16].

وفي ذلـك إشارة إلى التميّز الذي تحظى به حياة الإنسان بما هو إنسان، وهذه الحياة التي

(١٥) عين اليقين، مصدر سابق، الصفحة ٩٣.

(١٦) كتاب العرشيّة، مصدر سابق، الصفحة ٣٩.

هي عين الشعور والإحساس يمكن أن تمتدّ – بحسب بعض النصوص الفلسفيّة المرصودة – إلى بدنه أيضًا؛ ذلك البدن الذي يصحبه في معاده الأخرويّ، فإنّ «البدن الأخرويّ عين البدن الدنيويّ مع أنّه 'تُبدّل الأرض غير الأرض'، وذلك عين الحياة والشعور، وهذا متشابك بالظلمة والعدم، وحيّ بالعرض»[١٧]. فالبدن المحشور يوم النشور، والذي هو، بلحاظ ما، عين هذا البدن، هو البدن الذي يمتلك مقوّمات الحياة الحقيقيّة، تلك الحياة الثابتة للإنسان بما هو إنسان.

٥. الموت

أضاف بعض شرّاح أرسطو، مثل ثامسطيوس وأمونيوس في شرحه لكتاب **العبارة**، إلى تعريف الإنسان عبارة «ميّت». ولعلّه بغرض تمييزه عن مشاركاته ما فوق الكونيّة. تلك الكائنات التي تشملها ضابطة الحيوان بنحو ما. إذ الحيوان يُطلق على الحسّاس المتحرّك بالإرادة، «سواء كانت حياته ذاتيّة أو عرضيّة»[١٨]، ولا يشملها الموت الانحلاليّ الذي يقتصر على كائنات عالم الكون والفساد.

فالإنسان «حيوان ناطق ميّت»، ويُنقل هذا التعريف، أيضًا، عن أفلاطون[١٩] والكندي[٢٠]، وعن مسكويه الذي قال إنّ تمام حدّ الإنسان «أنّه حيّ ناطق مائت»[٢١]. وكذلك فعل إخوان الصفا وابن سينا[٢٢]. والموت، هنا، وإن كان هو عبارة عن فساد المركّب وانحلاله بفراق الروح، إلّا أنّه لا بدّ أن يتضمّن هواجس نفسيّةً، وإيحاءات متافيزيقيّةً، تتعلّق بالوضع الإنسانيّ ومصيره. ذلك الوضع الذي يسعى الإنسان، بحكم طبيعته الخاصّة، إلى تخطّيه من خلال الإدراك العميق لحقيقة الموت؛

فإذا كانت الصورة الإنسانيّة الكاملة صورةً مجرّدةً عن المادّة الطبيعيّة وأحكامها، وكان وجودها

(١٧) **تعليقات السبزواري على غرر الفرائد**، نقلًا عن: **سرح العيون في شرح العيون**، مصدر سابق، الصفحة ٣٠٢.

(١٨) **عين اليقين**، مصدر سابق، الصفحة ٩٣.

(١٩) مجتبى مينوى، «**السعادة والإسعاد**» **للعامري**؛ وأيضا، **رسالة أفلاطون الحكيم إلى فرفوريوس**، مخطوط في دار الكتب المصريّة، الرقم ٢٩٠ أخلاق تيمور، اللوحة ١٢١، وفيه ذكر لهذا التعريف؛ في: منى أحمد أبو زيد، **الإنسان في الفلسفة الإسلاميّة**، الطبعة ١ (بيروت: المؤسّسة الجامعيّة للدراسات، ١٩٩٤)، الصفحة ١٨.

(٢٠) «رسالة الحيلة لدفع الأحزان» للكندي، في: **الإنسان في الفلسفة الإسلاميّة**، مصدر سابق، الصفحة ١٨.

(٢١) «رسالة في الخوف من الموت» لمسكويه الرازي، في: **الإنسان في الفلسفة الإسلاميّة**، مصدر سابق، الصفحة ١٨.

(٢٢) ابن سينا، «رسالة الحدود»، في: **المصطلح الفلسفيّ**، تحقيق عبد الأمير الأعسم، الطبعة ٢ (القاهرة: الهيئة المصريّة العامّة للكتاب، ١٩٨٩).

وجـودًا نوريًا بسيطًا، فلا معنًى لأن يتطرّق إليها الفساد أصلًا؛ لأنّها بريئة عن التركيب، والفساد مـن عوارض المركّبات الطبيعيّة. فالنفوس الشخصيّة، وإن لم تكن أزليّةً، ولكنّها باقية ببقاء فاعلها الأزليّ الأبديّ.

مضافًـا إلى أنّ الإماتـة هي عبارة عن تفريق الوصل بين الروح والجسم، وهذا ليس موتًا على الحقيقة؛ لأنّه تفريق بيننا وبين ما هو غيرنا.

ومـن جهة ثالثة، فالموت يجري على جميع ما سوى الله، ولا يقتصر على المركّبات؛ على أن يكون المراد بالموت هنا هو فناء كلّ سافل في عاليه، وتوجّه كلّ سافل إلى عالٍ، ورجوع كلّ شيء إلى أصله، وعودة كلّ صورة إلى حقيقتها[٢٣].

إذًا، لا يختصّ الموت بالطبيعة الإنسانيّة، وحيث إنّ الإنسان هو أحد موجودات المرتبة الأخيرة التي توجد مركّبةً من العناصر الأربعة عن طريق التكوّن أو التولّد، ثمّ تفسد وتموت، غـير أنّ الحيـاة الإنسانيّـة لا تقتصر على تلك المرتبـة بعدما كانت طبيعـة الإنسان متجاوزةً للعـوالم، فلها في كلّ مقام حياة خاصّة؛ من الحيـاة الطبعيّة التي تظهر بها في الحسّ، والحياة المثاليّـة التي تتجاوز بها إطار المحسوس إلى عالم التصوّر والتخيّل، والحياة القلبيّة التي تعيش بهـا تفاصيل الحياة وتلوّناتهـا، والحياة الروحيّة حيث تستغرق في نبع الحياة وتتّحد بالمعنى. والنفس في كلّ ذلك واحدة وحدةً شخصيّةً.

ثمّ إنّ غاية الطبيعة الحيوانيّة التي تتقوّم بالشعور والإرادة، والتي تنطبق على العوالم العليا بنحو من الانطباق، تختلف عن غاية الشخص الحيوانيّ، والتي هي توليد المثل، وبقاء النوع، وموطنها عالم الكون والفساد. وحيث إنّ البحث هنا عن الطبيعة وليس عن أفرادها، يتّضح أنّ قيديّـة الموت هي من موارد الاشتباه بين الطبائـع وأشخاصها. إذ الطبيعة الإنسانيّة، كما يقول الفارابي، طبيعة «غـير كائنة، ولا فاسدة، بل هي مبدعة، ولكنّها مستبقاة بأشخاصها الكائنة الفاسدة، وكونها هذا الإنسان الفرد تخضع لمفهوم الكون والفساد»[٢٤].

يتّضح، إلى هنا، أنّ حقيقة الشعور الإنسانيّ يتميّز تمامًا عن حقيقة الشعور الذي يشترك به مع غيره، فلا يقتصر على الشروط المادّيّة التي تحكم مسيرة الإنسان، بل هو يضرب بجرانه في جـذور الطبيعة الإنسانيّة نفسها. ويمكن أن نجد في إشارات القدماء ذلك التناغم الذهنيّ مع هذه الحقيقة، بحيث يعتـبر «الحيوان الذي يُحمل على الإنسان والفرس بحال الشركة، غير

(٢٣) انظر، سرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق، الصفحة ٣٣.

(٢٤) أبو نصر الفارابي، التعليقات، تحقيق جعفر آل ياسين، الطبعة ١ (بيروت: دار المناهل، ١٩٨٨)، الصفحة ٤٥.

الحيوان المحمول على الإنسان بحال الانفراد، فإنّ المحمول على الإنسان بشرط الانفراد لا يحمل بحال الشركة»[٢٥].

والإنسان لا يتميّز بالناطقيّة، وإنّما بالحيوانيّة التي تكون معها الناطقيّة. وهو لا يمتاز بإدراكه الكلّيّات، وإنّما بإدراك الجزئيّات إدراكًا كلّيًّا. إذ الفرس يجد نفسه في شهوة الأكل، بينما الإنسان يجد ربّه في تلك الشهوة. ولذلك، لا ينبغي فهم التميّز الإنسانيّ بالمعنى الثقافيّ التجريديّ الذي يفصله عن واقعه الذي له بحسب الإرادة والشعور، بل أن يفهم بنحو يرقى به إلى مصافّ البنية الثقافيّة الكلّيّة، الشاملة في أبعادها لكافّة الجوانب النظريّة والعمليّة أيضًا. من هنا، لا ينبغي عزل أيّ نشاط له تأثيره في ترسيم الطبيعة الإنسانيّة في أيّ بعد من أبعاد تكوّنها؛

> وقول الحكماء: إنّ الفعل أبدًا للصورة والقبول للمادّة، كلام حقّ. وليس معناه أنّ الفعل يصدر من الصورة بلا شركة المادّة، وإلّا لكانت عقلًا مجرّدًا لا صورةً مادّيّة. إذ كلّ مفتقر في الوجود إلى المادّة، مفتقر في الفاعليّة إليها[٢٦].

ثمّ إنّ الحيوان لا يعي طبيعته، إنّما هو يعيشها ويتعايش معها ويرى كلّ شيء من خلالها. ولهذا لا يملك أن يدرك الطبائع الأخرى بوصفها طبائع أخرى، أو يقارن بينها وبين طبيعته، فإنّ تلك الطبائع لا تمثّل للحيوان شيئًا أكثر من كونها امتدادًا مباشرًا لطبيعته. بخلاف الإنسان الذي يعيش طبيعته، ويعيها، ويقارن بين الطبائع. والسرّ في هذا الاختلاف هو أنّ الطبيعة الإنسانيّة طبيعة غير محايدة على مستوى الوجود والوعي، وإنّما تستبطن في ذاتها سائر الطبائع. وبذلك أمكن للإنسان إدراك الطبائع الأخرى بمجرّد إدراكها في نفسه إجمالًا، وإدراكها في مفرداتها الخاصّة تفصيلًا.

وكما أنّ طبيعة الشعور لدى الإنسان طبيعة متميّزة، كذلك طبيعة النموّ لديه تختلف اختلافًا جذريًّا عن النموّ الذي لسائر أنواع الحيوان، فالنموّ هنا يفتح دائرة التاريخ على الحياة الإنسانيّة. والحيوان، بما هو إنسان، جسم نام بالمعنى التاريخيّ للكلمة، وهذا ما يفتقده الحيوان بما هو أسد أو فرس. ذلك أنّ الإنسان متجاوز للأبعاد الحسّيّة دون أن يعني هذا خروجه عن شروطها، فهو حين يستبق الزمان، ويرنو بنظره إلى المستقبل، إنّما يفعل ذلك بحكم الطبيعة فيه. ويفترض ذلك قدرةً على استحضار الماضي، ثمّ التساؤل

(٢٥) التحصيل، مصدر سابق، الصفحة ١٦.

(٢٦) «أجوبة المسائل الجيلانيّة»، في: مجموعة رسائل فلسفيّة، مصدر سابق، الصفحة ١٧١.

عـن حقيقة الزمن الحاضر، وهل هو أكثر من لحظة متآلفة مـن الماضي والمستقبل. ويستطيع الإنسـان أن يتذكّر، ويستفيد من الذكرى، بخلاف الحيوان الذي لا يملك من الماضي سوى ظلالـه وتأثيراته الملقاة أمام حاضره حصـرًا. والإنسان حين يتجاوز البعد الحسّيّ المباشر، إنّما يفعـل ذلك ببركـة إدراكه للجزئـيّ إدراكًا كليًّا، فهو يدرك أنّ وراء صـورة المدينة المرتسمة علـى صفحة عينه أبعـادًا أخرى غائبةً عن مجال الرؤية، وأنّ هذه المدينة ليست مجرّد تكديس اسمنتـيّ ضخم، بل هـي تعني أكثر من ذلك بكثـير؛ هي كمّ هائل مـن التقاليد والأعراف والأنشطة والملابسات الاجتماعيّـة والتاريخيّة، وهي تتعدّى الشبح الماثل على شبكة العين إلى امتـداد تاريخـيّ عريق وسحيـق وغابر في الزمن. وشيء من هـذا لا ينعكس في مدارك الحيـوان وفي الصورة المرتسمة على غلاف بصره. هكذا، يتأثّر الإنسان بالظلال التي تلقيها الأزمنـة القديمة والقادمة على عتبـة الحاضر، ويسعى للانقلاب عليهـا، والتأثير فيها. فهو، وإن كان واقعًـا تحت شعـاع الأزمنة بدرجة كبيرة تفوق ما لغيره مـن الكائنات المشاركة له في الحيـاة الأرضيّـة، إلّا أنّه يمتلك القدرة بتفوّق على التجاوز؛ فيتجاوز الحزن والأسى على مـا فات، والخشيـة ممّا هو آت. ويشارك الإنسان في طيّ الزمان كائنات كثيرة، إلّا أنّ الزمن الإنسـانيّ ذو طبيعة خاصّـة، يختلف جوهريًّا عـن الزمن الغرائزيّ الـذي ينحبس في الآن الحاضـر، وفي اللحظة التـي تخلو من أيّ تعقيد. إنّ الإنسان يعمل على حشر الأزمنة المشتّتة في اللحظـة التي تنبثق مـن حاضره، بينما تنتفي الأزمنة السابقـة واللاحقة من عمود الزمن الغرائزيّ لدى الحيوان.

> تأمّـل القطيع الذي يمرّ أمامك وهو يرعى، إنّه لا يعرف ما حدث بالأمس وما يحدث اليوم: فهو يجري هنا وهناك، ويأكل، ويرتاح، ثمّ يجري من جديد، من الصباح إلى المساء، وعلى مرّ الأيّام، سـواء أكان مسرورًا أو منزعجًـا: إنّه مشدود إلى موثق اللحظة بحيث لا يعبّر عن كآبة أو ملل. إنّ الإنسان لا يرى شيئًا من هذا القبيل لأنّه يختال أمام الدابّة رغم غيرته من سعادتها هاته، فما تحياه الدابّـة من عدم اكتراث بالتقزّز والألم، وهو ما يريده الإنسان، ولكنّه يريده على نحو آخر لأنّه لا يستطيع أن يريد مثل الدابّة. وربّما يخطر بباله يومًا ما أن يسأل الدابّة: لماذا لا تحدّثيني عن سعادتك ولماذا تكتفين بالنظر إليّ فقط؟ وتهمّ الدابّة بالجواب والقول: إنّني أنسى في كلّ مرّة ما أنوي قوله.
> - ولكن في الوقـت الذي تستعدّ الدابّة للجواب تكون قد نسيته فتسكت، ممّا يثير دهشة الإنسان. ولكنّـه اندهـش من نفسه أيضًا، لأنّه استعصى عليه أن يتعلّـم النسيان فظلّ مشدودًا باستمرار إلى الماضـي، ومهما فعل ومهما ذهب بعيدًا وأسرع خطاه لاحقتـه السلسلة دومًا. إنّه لأمر عجيب: فمثلما تظهر اللحظة في رمشة عين، تزول كذلك. من قبل كان العدم، ومن بعد يعود العدم[٢٧].

(٢٧) فريدريك نيتشه، تأمّلات غير راهنيّة:

Nietzshe, *Secondes considérations intempestives* (Paris : Flamarion), pp. 75-76.

وإذا كان يفترض بالإنسان بمقتضى طبيعته أن يتجاوز الأزمنة، كي لا يأسى ولا يحزن، فلا يعني ذلك ضرورة التمثّل بالحيوان، ذلك أنّ التجاوز هنا يتمّ بنحو الإحاطة والاحتواء، وليس بنحو التباين والافتراق. ثمّ إنّ اللغة التي يتداولها الإنسان مشحونة بظلال الماضي والمستقبل، ولأجل ذلك فهي تمتلك حمولةً هائلةً من المضامين التي تفتقدها أيّ لغة أخرى يمكن أن ينطق بها أيّ نوع آخر من أنواع المخلوقات. وإنّ قضايا الإنسان هي قضايا حقيقيّة تتجاوز الواقع المادّيّ المباشر إلى الواقع القانونيّ الشامل، إلى جانب كونها قضايا خارجيّة. وكذلك تتطلّب مشاعره وأحاسيسه السموّ فيما وراء الحدود التي ترتسم بفعل امتدادات الحسّ المباشر. وبهذا، يبتعد الإنسان عن مجال الرؤية المباشرة، ويعيش في الظلال، ويحلّق دائمًا وراء الأكمة. وعلينا، ونحن نشخّص القيمة الفعليّة لعمله، أن نلحظ البعد الإنسانيّ الذي يصدر عنه هذا العمل ويرنو إليه. فالإنسان حين يسلك مسارات شبيهة ظاهريًّا بمسارات الحيوان السلوكيّة، ينبغي أن يلحظ دائمًا أنّ سلوكه هو سلوك موجود عاقل، فهو يعني ما يقول، ويخطّط لما يريد، وينطلق في سلوكه من دوافع داخليّة تختفي وراء الصور الظاهرة.

وعلى هذا الأساس، يخضع الإنسان لنوعَين من شروط الحياة على هذه الأرض. الأوّل: شرط تواجده الظاهريّ في الزمن الحاضر، وينبغي أن يتكيّف مع اللياقات الملائمة لهذا التواجد من الناحية السلوكيّة؛ والثاني: شرط امتلاكه قدرة التجاوز الزمنيّ، وتحليقه فيما وراء الطبيعة. والقصد هو أنّ القيمة الفعليّة لنشاط الطبيعة الإنسانيّة تكمن في هذَين الجانبَين معًا، الشعور والعقل، فالإنسان يمتلك الذكاء والعاطفة معًا، ولا يتبدّى الطابع الإنسانيّ للشعور والعاطفة إلّا بمقدار ما يقترن ذلك بالوظيفة العقليّة، وهذا يعني أنّ النشاطات التي تعبّر عن الظواهر الحياتيّة لا تقتصر على التدبير بنحو التغذّي والتنمية والتوليد، بل تتّخذ أشكالًا أكثر تعقيدًا من قبيل الإدراك والحركة الإراديّة والنطق. بل إنّ الكشف عن الظاهرة الحياتيّة كشفًا تامًّا لا يتأتّى إلّا بواسطة الأنشطة الإدراكيّة والنطقيّة تحديدًا؛ ولذلك عرّفوا الحياة بأنّها: «ما يساوق الفعل والإدراك معًا، والموت ما يقابلها. قال – سبحانه – عند ذكر العلماء والجهّال: ﴿وَمَا يَسْتَوِي الْأَحْيَاءُ وَلَا الْأَمْوَاتُ﴾؛ وقال: ﴿لِيُنْذِرَ مَنْ كَانَ حَيًّا﴾»[28].

نقلًا عن كتاب الفلسفة، السنة الرابعة–آداب (تونس)؛ وقد تمّ تنزيله عن الموقع الإلكترونيّ:

HYPERLINK «http://falsafa.info/txt-happy_beast.php» http://falsafa.info/txt-happy_beast.php

في ١٠ كانون الأوّل، ديسمبر، ٢٠١٢.

(٢٨) عين اليقين، مصدر سابق، الصفحة ٩٢.

فكمــا أنّ الحياة والشعور من لوازم عالم التجرّد، كذلــك الإدراك والنطق لا ينفكّ عن واقع التجرّد.

٦. النطق

يضــيء العقل على المفاهيم المركّبة من خلال استجلاء منطقتَي الاشتراك والتمايز بينها. وهو يسعــى، بذلك، إلى تحديد الأشيــاء، واستكشاف ما هو ذاتــيّ، أو عارض، في نطاق الماهيّة والمفهــوم الكلّيّ. فيعتبر أنّ الأشيــاء تتميّز فيما بينها بمميّزات حقيقيّــة، تسمّى فصولًا، هي مقوّمات للحقيقة النوعيّة. إنّ تعريف الإنسان بأنّه حيوان ناطق هو تعريف حريّ بالاهتمام – بصرف النظر عن الانتقادات التي توجّه إلى هذا التعريف – كونه يشير بوضوح إلى ذلك التداخــل النوعيّ للبعد البيولوجيّ المتقوّم بالبعد الثقافيّ (الجنس والفصل، المادّة والصورة)، ولكــن مــن دون أن يتشكّل من ذلــك تركيب مزجيّ، بحيــث يستدعي البحــثَ في المائز بينهما كالذي نجده في طيّات علــوم الإنسانيّات عادةً. ويستعمل لفظ «الفصل» منطقيًّا في معنيَين.

الأوّل: بمعنى أخصّ اللوازم التي تعرض على النوع وأعرفها.

الثــاني: ما يقــوّم النوع ويحصّل الجنس حقيقــةً، ككون الإنسان ذا نفــس ناطقة فصلًا للنوع الإنسانيّ.

والفصــل علّــة لوجود الجنس مقــوّم له، بحســب التحليل الذهنــيّ للماهيّة لا بحسب الوجود الخارجيّ. قال في **الأسفار**، في كيفيّة تقوّم الجنس بالفصل:

> هــذا التقويم ليس بحســب الخارج لاتّحادهما في الوجــود، والمتّحدان في ظــرف لا يمكن تقوّم أحدهما بالآخر وجودًا، بل بحسب تحليل العقل الماهيّةَ النوعيّةَ إلى جزئَين عقليَّين، وحكمه بعليّة أحدهمــا للآخر، ضــرورةَ احتياج أجزاء ماهيّة واحدة بعضها إلى بعضٍ، والمحتاج إليه والعلّة لا يكــون إلّا الجزء الفصلــيّ، [...] ويكون مقســمًا للطبيعة الجنسيّة المطلقــة، وعلّةً للقدر الذي هو حصّة النوع، وجزءًا للمجموع الحاصل منه وممّا يتميّز به عن غيره[٢٩].

وكمــا أنّ أشياء هذا العــالم تبدو لنا مختلفةً فيما بينها بحسب أشكالها وصورها الظاهرة، فالإنسان أيضًا يختلف، بطبيعة الحال، عن الجماد والنبات وأنواع الحيوانات الأخرى اختلافًا

(٢٩) **الأسفار الأربعة** لصدر الدين الشيرازي، في: محمّد حسين الطباطبائي، **نهاية الحكمة**، تعليق الشيخ مصباح اليزدي (بيروت: دار الكتاب اللبنانيّ)، الصفحة ١٦٧.

بيّنًـا، وكذلك أنواع الحيوانات تختلف عـن بعضها البعض، إلّا أنّ هذه الاختلافات ليست اختلافـات سطحيّةً، بل هـي تنمّ عن تنوّع في طبائعها، وتمسّ حقائقها في الصميم، وهذا التمايز الذي للإنسان هو أكثر من مجرّد تمايز شكليّ؛ هو تمايز ثقافيّ وحقيقيّ. ثمّة مقاربات ملحوظـة أتاحت مجالًا واسعًا للبحـث عن بعض مظاهر التقارب الشكلـيّ والسلوكيّ بين الإنسـان وبعض أنواع الحيوان، فقد لوحظت بعضـ التصرّفات التي تنمّ عن وجود ذاكرة، أو خيـال، لدى بعض أصناف القردة التي مـا إن تصطدم بجدار حتّى تعود لاحضار السلّم وتجـاوزه، وقد يبدو من نافل القول إنّ هذه المقاربـات تنتمي إلى البعد الحيويّ والبيولوجيّ مـن دون أن تتعدّاه إلى أبعاد أخرى قد تكون أكثر جوهريّةً ومساسًا بالطبيعة الإنسانيّة. وقد ثبت في الحكمة أنّ

> نفوس الحيوانـات التي لها قـوّة التخيّل بالفعل ليسـت مادّيّةً، فهي مدركـة لذواتها على الوجه الجزئـيّ. ولا يلزم من ذلـك كونها جواهر عقليّة، إذ التجرّد عن المادّة أعـمّ من العقليّة، والعامّ لا يوجب الخاصّ[30].

إنّ ما يتراءى من تشابه في أفعال الإنسان والقردة إنّما يفعله الحيوان مدفوعًا بغريزته، وليس بعقلـه، والإنسان حيوان ناطق، وميزته هي في أنّه يدرك الكلّيّات أيضًا، ويجرّد الأشياء عن خصوصيّاتها الحسّيّة، فيتجاوز الأوضاع الحسّيّة، ويسعى إلى هندسة عالم الطبيعة وفق خياله الخلّاق. وهو يمتلـك طبيعةً خاصّةً تؤهّله للتحليق بعيدًا فيما وراء عالم الطبيعة. ولذلك، فإنّ مـا يجعل نظرتنا إلى الإنسان نظرةً نوعيّـةً هو الاعتراف بوجود تمايزات حادّة على مستوى الذات بين المجموعة الإنسانيّة وسائر الكائنات الحيّة، وهذه الحدود الفاصلة لا بدّ أن تكون مغلقةً ونهائيّةً كونها تنتمي إلى ذاتيّات الأشياء، وليس إلى أعراضها وخواصّها الخارجيّة.

مهمـا يكن، فـإنّ هذا النشاط الفكريّ ينبع من الطبيعة التـي تمتلك آليّات الفهم بذاتها، ويسعـى هـذا النشـاط، بدافع من تلـك الطبيعة، إلى معرفـة الحقيقة من خـلال التمييز بين الذاتيّات والخصائص العارضة. وبدورها، سوف تسهم منطقة التمايز والخصوصيّة في إلقاء الضـوء على الطبيعـة نفسها، فالإنسان حيوان ناطق، أي مـدرك للكلّيّات. وسوف تشكّل الناطقيّـة فصلًا مميّزًا للإنسان عن سائر مشاركاته في الحيوانيّـة، وسنقول حينئذ إنّ الناطقيّة تعـبّر عن خصوصيّة الإنسان وطبيعته، بصرف النظر عن المسـاحة المتاحة لقدرتنا على إحراز الطبيعـة في ذاتها، كأن تكون هي فعلًا الناطقيّـة، أو هو الإيمان، أو الحبّ، أو الفنّ. فالشيء

(٣٠) سرح العيون في شرح العيون، مصدر سابق، الصفحة ١٩.

المتيقّـن لنـا، على كلّ حال، هـو أنّ الطبيعـة الإنسانيّة لا تكمن في الجانـب الحيوانيّ الذي يتشـارك فيه الإنسان مع سائر الأنواع الأخرى، وإنّما تكمـن الطبيعة في الخصائص النوعيّة التي تحرّك الأشياء وتحدّد مساراتها. كلّ هذا مع تأكيد مضمر على أنّ تركّب طبيعة الإنسان من الحيوانيّة والناطقيّة هو تركّب طوليّ، وفي التركّب الطوليّ تتجمّع حقيقة الوجود البسيط في أعلـى المراتب، فإنّ الأشياء بفصولها وصورها النوعيّـة. وهذا مع إقرار ضمنيّ بأنّ هذه الطوليّـة تفترض احتـواء المراتب العليـا على المراتب الدنيـا على الدوام. وعليـه، فالطبيعة الإنسانيّة تحتكم في جانب كبير منها إلى المنطقيّة، ذلك أنّ الصورة النوعيّة هي صورة ثقافيّة، ومجالها هو الإدراك العقليّ بالدرجة الأولى، خلافًا للمادّة الحيوانيّة التي يغلب عليها الجانب الحسّيّ.

وإذا كانـت الطبيعـة الإنسانيّة نتاج وضعيّة ثقافيّة هي وضعيّـة مؤسّسة في مجال الفهم، ولم تكـن هـذه الوضعيّة وضعيّةً لاحقـةً على الطبيعة، فإنّ هذا يفسّر لنـا مدى القلق المعرفيّ الـذي أصاب علوم الإنسانيّات وهي تدرس الطبيعة الإنسانيّـة وفق شروطها الأوّليّة النقيّة، بعيـدًا عـن شوائب الاصطنـاع المعرفيّ والثقـافيّ. وهي نظرة مـن شأنهـا التسبّب بفقدان الضمانـات المعرفيّة، والسقوط في الفرديّة واللامركزيّـة في مجال الحكم على الطبيعة. ذلك أنّ البحـث عن الطبيعـة في نوعيّتها ليس من مجالات البحث العلمـيّ، وإنّما هو من مجالات البحـث الفلسفيّ الذي يطـال الطبائع نوعيًّا، بصرف النظر عن ظـرف تحقّق هذه الطبائع، وكونها توجـد في الخارج بوصف الجزئيّة، أو في الذهن بوصف الكلّيّة. فالأشياء بفصولها وصورهـا النوعيّة، وليست بشيء آخر. وبذلك يمتاز كلّ من الناطق، والزائر، والصاهل عن مشاركاتـه في الحيوانيّة. ومع ذلك، يبدو أنّه من الصعوبة بمكان أن نضع الزائريّة والصاهليّة في سلّـة واحدة إلى جانب الناطقيّة. ويكفي بعض التأمّل لنـدرك أنّ طبيعة الأسد والحصان تنتمـي إلى الحيوانيّة أكثر ممّا تنتمي إلى الزائريّة والصاهليّة. بينما تبدو الطبيعة الإنسانيّة أقرب إلى الناطقيّـة منهـا إلى الحيوانيّة. في الحالة الأولى تشكّل الحيوانيّـة مركز الثقل بحيث تغدو الصاهليّة والزائريّة وكأنّها مجرّد مميّزات في الطبيعة الواحدة. وأمّا في الحالة الثانية، فيتمحور الحديث عن الطبيعة الناطقيّة بوصفها من مقوّمات الإنسانيّة، وليس من المميّزات فحسب. وهنـا، تحديدًا، تكمن فرادة الإنسـان. وينبغي البحث عن السرّ في هـذه الفرادة من خلال تعميـق الفهـم حول مفهـوم الناطقيّة، وما يمكـن أن يختزنه من دلالة علـى مستوى إدراك الكلّـيّ؛ إذ ثمّة خلل معرفيّ شطر العقل البشريّ إلى قسمَين، بحيث احتلّ الأوّل منهما رقعةً زمنيّـةً واسعةً امتدّت من أرسطو إلى مشارف القرن السادس عشر، حيث شهدنا إرهاصات

مرحلــة جديــدة، مرحلة انهيار العقل الكلّيّ وإعــادة بناء المعرفة على أســاس أولويّة الحسّيّ والجزئيّ. وســوف تشهد البشريّة مرحلتَين متنابذتَين، بحيث تُعتــبر المرحلة اللاحقة ناقضةً للسابقــة بكلّ مكوّناتها المعرفيّة. هكذا سوف تبنى المعرفة على أساس الهدم والنقض، ذلك النقضــ الذي يعتبر من الأسس الارتكازيّة لتفسير عمليّة نمــوّ المعرفة ذاتها. وسوف تتسبّب هــذه البنيــة الثوريّة – والتي ترتكــز إلى روحيّة التكذيب والقطيعة أكثر ممّــا تستمدّ من مبدإ التصديــق والمتابعة والاستكمال – بفقدان الإنســان لهويّته؛ حين لا تُبنى المعرفة على إدراك الكلّــيّ، لا تعــود الناطقيّة، بوصفهــا إدراكًا للكلّيّات، ذات مغزًى يُذكــر. وسوف تتحوّل الناطقيّــة إلى مــا يشبه الصاهليّــة والزائريّة من حيــث اعتبارها أقرب إلى المميّــزات منها إلى المقوّمــات، وسوف يتحوّل مركز الثقل في فهم الطبيعــة الإنسانيّة إلى الجانب الحسّيّ الذي به يختبر وقائع الحياة بتلقائيّة تامّة ووعي عفويّ يخلو من أيّ تعقيد، مثله في ذلك مثل سائر أنــواع الحيوان، وبذلك سوف يفتقد الإنسان مركزيّته وفرادته في سلّم الكائنات. وحين لا يعود للإنسان من تمايز عن الأنواع الأخرى إلّا التمايز بالعَرَض، سوف تبرز صورة الإنسان في أبعادها الفِزيولوجيّة والبيولوجيّة، وتغيب ملامح التجرّد عن مجال الدراسة العلميّة.

إنّ العمــل على معاودة النظر في مفهوم الكلّيّ هو ضرورة تقتضيها المطالبة الحثيثة بعودة المتافيزيقــا إلى الحضــور القــويّ على أكثر من صعيد معــرفيّ، ذلك أنّ الانتقــال من الجزئيّ إلى الكلّــيّ طالمــا ارتكز إلى مبدإ التجريــد، باعتبار أنّ الشرط الوحيــد لانبثاق الكلّيّ هو في التخلّــي عــن الخصوصيّات. فالتجاوز يتــمّ على نحو التجافي والتجريــد، وليس على نحو التلبّس والارتقاء. وهذا الأمر يدعو إلى إعادة تأسيس مفهوم الكلّيّ من خلال تدارك مكامن الخلل في نظرتنا المعرفيّة المعهودة، ذلك الخلل القائم على ارتكاز مفهوم الكلّيّ على الأساس المنطقيّ حصرًا، بحيث إنّه إذا انتفى المنطقيّ انتفى معه الكلّيّ.

ثمّة محاولة للتمييز ما بين الكلّيّ المنطقيّ والكلّيّ الماهويّ؛ فإنّ الكلّيّة المنطقيّة تفيد التعميم مــن جرّاء ملاحظة أمر آخر، فيما تفيد الكلّيّة الماهويّــة التعميم من جرّاء نفس مفهومها. إنّ طبائــع الأشياء هي طبائع عامّة بذاتها، وليست عموميّتهــا ناشئةً من تدخّل عامل خارجيّ، ولهــذا يتهيّــأ لهذه الطبيعة أن تتواجد حتّى في ضمن الفــرد دون أن تفقد طابعها العموميّ. ذلــك أنّ الطبيعة الماهويّــة لا تفيد الانتشار والعمــوم بحسب الأفراد، وإنّمــا بحسب ذاتها وسريــان مفهومها. وهي حين تتواجد في ضمن الفرد الواحد – بتبع وجوده – قد تكتسب صفــة الجزئيّة المنطقيّة، ولكن دون أن تفقد كلّيّتها الماهويّة التي لها بحسب ذاتها. ويعبّر عن هــذه الحقيقة بأنّ نسبــة الكلّيّ الماهويّ إلى أفراده، نسبة الآبــاء إلى الأبناء، لا نسبة الأب إلى

الأبناء.

هـذا النشاط يضرب بجذوره في المثل الأفلاطونيّة، كما يخضـع للتأسيس إسلاميًا على أكثر من صعيد، وذلك من خلال الرؤى العرفانيّة اللاحقة التي انشدّت نحو تأصيل الحقيقة الكلّيـة، إلى الحكمة المتعالية ورؤى ملّا صـدرا المتقدّمة في هذا المجال، حيث لا يعود ينبثق الكلّيّ من مجرّد تجريد ذهنيّ، وكذلك الصياغات التي قدّمها في سياق التمييز بين المعقولات، إلى بعض البناءات الأصوليّة التي تقترب كثيرًا من مفهوم الكلّيّ الذي يضمّ في جعبته جميع خصائصـ الوجود، وقد تطرّف الأمر عند «الرجل الهمـداني» الذي جهر بإمكانيّة تواجد الكلّيّ في الخارج بوصف الكلّيّة. ومع ذلك، تظلّ هذه الرؤى متناثرةً تفتقر إلى البناء النظريّ المحكم الذي يمكن أن يجمع شتاتها.

مثل هذا التأسيس من شأنه أن يزوّدنا بفهم دقيق عن الطبيعة الإنسانيّة، ذلك أنّ الناطقيّة لا تكمـن بالضرورة في التمايز النوعيّ المجافي لسائر الكائنـات، وإنّما في احتوائها للطبائع الأخـرى وإحاطتها بها. وما يدفعنا إلى هذا القول هو أنّ الطبيعة الإنسانيّة طبيعة متجاوزة، وهـي تتحقّق عبر مراحل بمقتضى انخراط الإنسان وجوديًا في الشروط المادّيّة للحياة، ذلك أنّ المـادّة تستـوفي شروطها المادّيّـة في الطبيعة الإمكانيّـة التي يعبّر عنهـا بتعبيرات شتّى في الفلسفـة التقليديّة. فالإمـكان صفة لازمة للماهيّة، واستعداد قابـع على الدوام في الوجود المـادّيّ، والناطقيّـة لا تنتمـي إلى عالم الإمـكان إلّا متلبّسةً بشروط المـادّة. إنّ مفردات مثل العقـل، والفكر، وما يشابهها، وإن كانت مفارقـةً بطبيعتها بحيث إنّها تجد كينونتها الغائيّة في الانتماء التامّ إلى عالم التجرّد، إلّا أنّ تحقيق هذا الانتماء يستدعي انسحاب الشروط المادّيّة على نشاط العقل الذي هو مفارق بطبيعته. فالعقل يعمل على مراحل، من العقل الهيولانيّ، إلى العقـل بالملكة، والعقل المستفاد. وهذه الغائيّة المتخلّلـة في عالم العقل، تفترضها الطبيعة الإنسانيّـة بوصفهـا تلتقي مع الطبيعـة الحيوانيّة في منطقة النفس، ما يسمـح لها بالإمساك بأطـراف عالـمَي الغيب والشهادة. إنّ عنصر المادّيّة يهيّـئ ويعدّ للتجاوز، وإنّ قوام الطبيعة الإنسانيّـة يكمن في هـذا التجاوز الاحتوائيّ من المادّيّ إلى المجرّد، ومن النسبيّ إلى الكلّيّ. ويتـمّ هذا التجاوز على أسـاس الوعي بالغائيّة، والغائيّة الهادفة هنـا مقتضى الطبيعة ذاتها، وهـي، وإن كانت متغلغلةً في طبيعـة كلّ موجود مادّيّ، إلّا أنّ هذه الإمكانيّة تبقى مفتوحة الأفق عند الإنسان، بلا حدود تنتهي عندها؛ ذلك أنّ الإنسان يمتلك من القابليّات ما يجعله مشدودًا دائمًا إلى الغايات، وبالأخصّ غاية الغايات التي تقوم على أساس التشبّه بالمبدإ، الأمر الذي يستدعي الحديث عن الطبيعة الإلهيّة كمدخل ضروريّ في فهم الطبيعة الإنسانيّة.

إنّ الطبيعة الإلهيّة تتحدّد هنا من كونها تشكّل مبدئيّة صدور الأشياء وما يترتّب على ذلك من سلطة وهيمنة وتدبير، ومن كونها منتهى الأشياء كلّها كذلك، ومحوريّة التحديد في هذه الطبيعة تقوم على أساس العلاقة مع المخلوقات في البدء والعود، وذلك مقابل طبائع الأشياء والكائنات التي تتقوّم بالتشبّه بتلك الطبيعة من خلال تناميها وجودًا وبقاءً. وما أنماط السلوك التي تتّخذها طبائع تلك الكائنات على تنوّعها واختلافها سوى مظاهر لذلك التقوّم. على أنّه يجري التمييز عادةً بين السلوك الإنسانيّ والسلوك غير الإنسانيّ من خلال سير الكائنات إلى التشبّه بالمبدإ تكوينيًّا، بخلاف نمط السلوك البشريّ والذي يتميّز بكونه سيرًا عقليًّا وقلبيًّا. لذلك، تتميّز الطبيعة الإنسانيّة في قدرتها وقابليّتها على إحراز مقام المركز في تشبّهها بالمبدإ انطلاقًا من الشروط المادّيّة المتضمّنة في الوجود البشريّ، وذلك على قاعدة التجاوز المستمرّ لحدود المادّة العدميّة، وصولًا إلى حيث إطلاق العقال في التشبّه بالمبدإ، بخلاف سائر الكائنات التي تقف في سيرها عند الحدود العدميّة للمادّة.

فالإنسان حيوان ناطق، أي مدرك للكلّيّات. والكلّيّ هنا لا يقتصر على البعد النظريّ، بل يشمل أيضًا الأبعاد العمليّة، وهي الكلّيّات المتعلّقة بكيفيّة اكتساب الأخلاق الحسنة، واجتناب الأخلاق السيّئة، بل وكلّيّة نفس العمل؛ بأن يكون العمل مقيّدًا بغايات كلّيّة إلهيّة، لا جزئيّة وهميّة.

٧. استخلاص المسارات الكلّيّة في قراءة الطبيعة الإنسانيّة

يتملّكنا التحفّظ إزاء نظرتَين سائدتَين عمومًا حول الدور الذي يعطى للعناصر المكوّنة لمفهوم الطبيعة الإنسانيّة. النظرة الأولى تُغلّب جانب الطبيعة على العقل إلى درجة التفكيك بينهما، واختزال أحدهما في الآخر. والثانية تُغلّب جانب العقل على الطبيعة وفق نظرة مرحليّة تؤمن بوجود التعدّد في داخل بنية الإنسان الكلّيّة. وكلاهما تتملّكه نزعة انفصاليّة على تفاوت بينهما في ذلك.

٧. ١. القراءة التفكيكيّة

في القراءة الأولى، نجد أنّ الطبيعة الإنسانيّة قد دُرست من زاوية علوم الإنسانيّات وفق شروطها الأوّليّة، وتمّ الاحتكام إلى «الطبيعة» بصورتها النقيّة قبل أن يشوبها أيّ اصطناع ثقافيّ، بافتراض أنّ الطبيعة هي مركز الثقل ومحور النظر إلى الإنسان، وبذلك وضعت

التدخّلات البشريّة على الطبيعة، التي تندرج في المكتسبات الثقافيّة، تحت طائلة السؤال: هل هي تنمية أم تشويه؟ ومع ذلك، فقد واجه هذا المسار معضلةً حقيقيّةً في التمييز بين ما هو طبيعيّ وما هو ثقافيّ. وإذا كان الإنسان يتميّز عن الحيوان في دوافع السلوك لديه، فإنّ هذه الخاصّيّة سوف لن تعود تشكّل خاصيّةً جوهريّةً في الطبيعة الإنسانيّة وفق هذا المسار؛ ذلك أنّ العقل يرتدّ هنا إلى عقل أداتيّ، هو شبيه بالقرون التي زُوّد بها الحيوان لتحميه من الاعتداءات الخارجيّة، وهذا الصراع الذي يخوضه الإنسان بعقله في سبيل تحقيق الحماية والمنفعة الذاتيّة هو صراع الطبيعة في مجملها، وليس شيئًا زائدًا عليها. ولهذا، لا يمكن الحديث عن أيّهما يسبق الآخر، العقل أم الطبيعة. فإنّ التفكيك بينهما هو محض افتراض تجريديّ آنيّ، وإنّ خضوع الطبيعة الإنسانيّة لمتطلّبات العقل هو في حدّ ذاته مقتضى الطبيعة التي للإنسان، وإنّ التنوّع الثقافيّ والسلوكيّ هو في المحصّلة الأخيرة ارتداد نوعيّ لتلك الطبيعة.

ثمّ إنّ ما يفسّر صعوبة الفصل بين ما هو طبيعيّ وما هو مكتسب ثقافيّ، وتصنيف المكتسب العقليّ إلى جهة محايدة عن الطبيعة ذاتها، هو أنّ الطبيعة الإنسانيّة طبيعة متجاوزة غير قابلة للتحديد كشيء في مقابل أشياء، الأمر الذي يحتّم النظر إليها في بعدها المتنامي تحديدًا، وليس في بعد دون آخر. وهذه المؤاخذة تطال منهجيّة أرسطو في تصنيفه للكائنات، والتي لا تختلف في العمق عن النشاط الذي تزاوله علوم الحياة اليوم. بحيث تقوم عمليّة التصنيف دائمًا على المقارنة، وتحديد أوجه التماثل والشبه بين شيئَين. وفي ذلك إقرار ضمنيّ بأنّ الإنسان هو موجود من موجودات العالم، وأنّ الله تعالى أوجده إلى جانب موجودات أخرى، لها تصنيفها الخاصّ وعائلتها النوعيّة الخاصّة. وبذلك، يفترض منطق المقارنة أنّ العلاقة بين هذه الكائنات هي علاقة عرضيّة لا طوليّة. ومن ثمّ يمكن البحث عن طبيعة العلاقة القائمة بين هذه الكائنات الحيّة، وما إذا كان الإنسان يمتلك هذا التميّز الفريد عن سائر الكائنات أم لا.

وانطلاقًا من الخصوصيّة الفريدة للإنسان، والتي يقرّها الدين إلى جانب الحكمة الإلهيّة، حيث أعطى الله تعالى للإنسان مقام الخلافة في الأرض، ينبغي معاودة النظر حول ما إذا كانت هذه الخلافة تشير إلى النوع الخاصّ بالإنسان بوصفه ذلك «النوع» الذي يمثّل انبثاقًا كلّيًا لموجودات هذا العالم، أم أنّه مجرّد تخصيص امتيازيّ لموجود من بين موجودات هذا العالم. ذلك أنّ جعل الإنسان في مركز الخلافة قد يستتبع – في بعض مداليله – جعل سائر الكائنات في سلسلة طوليّة متقاربة الشبه متدرّجة في تتابعها بحيث يحتلّ الإنسان رأس

الهرم بوصفه الكون الجامع لكلّ المراتب الوجوديّة السابقة. ووفق هذه الرؤية، سيكون من الإجحاف أن نجري مقارنةً بين موجودَين لا يوجد بينهما استقلال نوعيّ تامّ، ولا يفصل بينهما سوى المرتبة والدرجة الوجوديّة. فإنّ كلّ مخلوق – وفق هذه الرؤية – موجود في مقامه الخاصّ به، باستثناء الإنسان الذي لو انحبس في مقام خاصّ لانتفت إنسانيّته. قال صاحب الأسفار:

> إنّ النفس الإنسانيّة ليس لها مقام معلوم في الهويّة، ولا لها درجة معيّنة في الوجود كسائر الموجودات الطبيعيّة والنفسيّة والعقليّة التي كلّ له مقام معلوم، بل النفس الإنسانيّة ذات مقامات ودرجات متفاوتة، وما هذا شأنه، صعب إدراك حقيقته وعسر فهم هويّته[٣١].

٧. ٢. القراءة المرحليّة

المقصود بالقراءة المرحليّة هو النظر إلى العناصر المكوّنة للطبيعة الإنسانيّة على أنّها مراحل متدرّجة حتّى في أبعادها العقليّة، وهذا ما يتميّز به الفكر الفلسفيّ عمومًا. والسمة الغالبة في هذا التناول للطبيعة تكمن في الاحتكام إلى المرحليّة في النظر، بحيث يتمّ استعراض مراحل للنفس، أو للعقل، في سياق الحديث عن المكوّنات الأساسيّة للطبيعة الإنسانيّة، وتحتكم المرحليّة في الفكر الإسلاميّ عمومًا إلى ثنائيّة المادّة والصورة، والاستعداد والفعليّة. وهذا ما يستدعي أن تتوفّر الطبيعة الإنسانيّة على عناصر خلّاقة ومبدعة تهيّئ لها إمكانيّة التجاوز المستمرّ. على أنّ مركز الثقل في النظر المرحليّ إلى الأشياء يكمن في أعلى المراحل وأكملها، بحيث تغدو الطبيعة الأوّليّة مجرّد حالة تهيّؤ لا ينبغي المكوث عندها طويلًا، بخلاف المسار التفكيكيّ. وفي هذا إشارة بالغة الأهمّيّة إلى ضرورة دراسة الطبيعة الإنسانيّة والكشف عنها في بعدها المتنامي تحديدًا، وليس في بعدها الأوّليّ. ذلك أنّ الطبيعة الإنسانيّة لا تتحدّد من خلال الإمكانيّة المفتوحة، التي هي من شؤون الطبائع العامّة. فإنّ إمكانيّة التشكّل، وفق الظروف المحيطة، هي من شروط الطبيعة بما هي طبيعة. لذلك لا يمكن الكشف عن طبيعة الإنسان الخاصّة في الشروط الأوّليّة لوجوده. كما لا تتحدّد الطبيعة الإنسانيّة من خلال التحقّق الخاصّ والوجود الفريد المكتسب ثقافيًّا، الذي قد تختلف أوضاعه من حالة إلى أخرى بحسب القوالب الثقافيّة التي تتشكّل بها طبيعة الأفراد. فإنّ مثل هذا التحقّق من شأنه أن يلحق الضرر بوحدة الحقيقة الإنسانيّة. وإنّما تتشكّل الطبيعة الإنسانيّة من خلال

(٣١) الأسفار الأربعة لصدر الدين الشيرازي، في: المصدر نفسه، الصفحة ٢٨٩.

المسار الكلّيّ الذي يفسح المجال للإمكانيّة الخاصّة والتحقّق الخاصّ. ولذلك، فإنّ أيّة فعليّة من الفعليّات التي يحصل عليها الإنسان، وإن عُدّت عنصرًا ثقافيًا مكتسبًا، إلّا أنّها تكتسب عضويّتها الإنسانيّة التامّة من خلال انخراطها في نشاط الطبيعة بوصفها طبيعة عاقلة، تلك الطبيعة القائمة على الحيوانيّة الناطقة، والتي تجمع في جعبتها عالـمَي الغيب والشهادة معًا.

وعليه، تنتمي هذه النظرة في إطارها العامّ إلى المرحليّة، وإلى التجاوزيّة التي تستدعي عناصر الخلّاقيّة والإبداع كمكوّنات أساسيّة في الطبيعة الإنسانيّة. ويبقى أنّ التحفّظ على هذه القراءة أقلّ تشدّدًا من التحفّظ على التفكيكيّة، ذلك أنّ الفلسفة، وإن أقرّت بعدم الفصل بين الطبيعة الإنسانيّة والعقل، إلّا أنّه غلب على مباحثها جانب الاشتغال العقليّ التجريديّ، ما جعلها تخفق في إنتاج نظريّات تواكب الحياة على صعيد الفكر والعقيدة ودراسة النفس الإنسانيّة. وإنّ علم الأخلاق المنبثق عن الرؤى الفلسفيّة قد خضع لدراسة تجريديّة، بحيث تمّ وضع الإنسان بين مرحلتَين، إحداهما زائفة هي مرحلة الإنسان الطبيعيّ، والأخرى حقيقيّة وهي مرحلة الإنسان العاقل. وتمّ ترسيم الخطّة وفق محوريّة الذات العليا بوصفها ذاتًا مجرّدةً عن نوازع الطبيعة ومقتضياتها. وقد أدّى هذا النظر إلى افتراق الإنسان عن الواقع، واغتراب الحقيقة الإنسانيّة. وبات ملحًّا إزاء هذه الوضعيّة تحرير النصّ من غائلة الرؤى الفلسفيّة الموغلة في التجرّد، وإعادة ترسيمه وفق الخطاب الفطريّ، ذلك الخطاب الذي يقوم على إدراك الجزئيّ إدراكًا كلّيًا، والذي يستوعب كافّة أبعاد الطبيعة الإنسانيّة كما تمثّلت في الخطاب الفقهيّ، ويصل في أقصى مدياته إلى الأخلاق، التي يصطلح عليها بالفقه الأكبر.

٧. ٣. القراءة التراتبيّة

تخضع القراءة المرحليّة في تماسكها الداخليّ إلى نظام ثنائيّ يقوم على الحراك الدائم بين عنصرَي الاستعداد والفعليّة. وهذا الانتقال يحصل بطريقتَين: تارةً بأن تنتقل الوحدة – داخليًا – من مرحلة القوّة إلى أن تصير فعليّةً. وأخرى، بأن تنتقل الوحدة – خارجيًا – من مرحلة الوحدة الدنيا إلى أن تصير وحدةً عليا.

لقد آمن الفلاسفة الإلهيّون عمومًا بحصول هذَين النوعَين من الانتقال في قراءتهم للطبيعة الإنسانيّة، واعتبروا أنّ الانتقال الداخليّ يؤدّي عضويًا إلى الانتقال الخارجيّ. فالإنسان في مرتبة الطبع يسير من القوّة إلى الفعليّة، وكلّما تحقّق جانب من جوانب الفعليّة داخليًا، حصل له بذلك انتقال خارجيّ إلى مرتبة القلب، وهو يخضع في مرتبة القلب مجدّدًا

للانتقال الداخليّ من مرحلة القوّة إلى مرحلة الفعليّة، وينتج بذلك توالده خارجيًّا في مرحلة العقل فالروح. وبذلك، ربطت الحكمة المتعالية بين الانتقالين، ورفضت مسارات التفكيك الحاصلة في بنية الطبيعة.

أمّا المشّائيّة، فلم تعترف إلّا بالانتقال الداخليّ، ولم تلحظ هذا التعدّد في الانتقال من عالم الطبع إلى عالم القلب فالروح. بل الملحوظ فيها هو الانتقال الداخليّ للإنسان، من دون أن يترتّب على هذا الانتقال أيّ توالد خارجيّ.

وعلينا أن نؤكّد، هنا، على الطابع الخاصّ للتوالد الخارجيّ الذي قال به الحكماء، فهو لا يستلزم تعدّديّةً وجوديّةً حقيقيّةً، بل يقتصر على مبناهم في الظهور والبطون، فالتوالد الخارجيّ ما هو سوى استدعاء لبطون الظاهر من ظهر الباطن، وظهور الباطن من بطن الظاهر.

ويمكن أن نصطلح على هذه القراءة باسم القراءة التراتبيّة، حيث يقع النظر إلى الطبيعة الإنسانيّة باعتبارها متآلفةً من عدّة طبقات متراتبة تختلف بالظهور والبطون. ذلك أنّ عبارات مثل القلب، والنفس، والعقل، تشير - بالنظر الفلسفيّ المشّائيّ - إلى مدلول واحد، هو مفهوم الطبيعة الإنسانيّة الناطقة، ولا اختلاف في دلالتها على الطبيعة الإنسانيّة من هذه الجهة. غاية الأمر أنّ هذه الطبيعة الإنسانيّة الواحدة - بكلّ مسمّياتها - تخضع لتمفصلات مرحليّة تتفاوت فيما بينها بحسب الاستعداد والفعليّة. وأمّا بالنظر العرفانيّ، يتحوّل القلب، والنفس، والروح إلى تمظهرات تراتبيّة تتخلّل الطبيعة الواحدة، وتختلف فيما بينها بحسب الظهور والبطون. فالقلب، بحسب المرتبة، غير العقل، والروح غير النفس، وإن كان ظاهر القلب هو النفس، وباطنه هو الروح.

يقول الحكيم السبزواري:

> القلب، والروح، والنفس الناطقة، واحدة عند الحكماء. فيطلقون النفس الناطقة على جميع مراتب ذات الإنسان وملكوته. وأمّا العرفاء، وكذا الحكماء في الأخلاق، فيطلقون النفس مقابلًا لهما وللعقل، فيقولون مثلًا: هذا نفسانيّ وذاك روحانيّ، وهذا مقتضى النفس وذاك مقتضى العقل[٣٢].

ويتمّ بيان الأسس العرفانيّة المعدّة للترسيمة الإنسانيّة وفق التالي[٣٣]:

---

(٣٢) الملّا هادي السبزواري، شرح الأسماء، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة العروة الوثقى، ٢٠٠٨)، الصفحات ٢١١ إلى ٢١٣.

(٣٣) انظر، عبد الرزّاق الكاشاني، معجم اصطلاحات الصوفيّة، تحقيق عبد العال شاهين، الطبعة ١ (القاهرة: دار المنار، ١٩٩٢)، مصطلح «النفس»، الصفحة ١١٥، ومصطلح «القلب»، الصفحة ١٦٢، ومصطلح «الروح»، الصفحتان ١٦٨ و١٦٩.

١. الروح، وهي اللطيفة الإنسانيّة المجرّدة.

٢. النفس، وهي البخار اللطيف المتولّد في القلب الصنوبريّ القابل [الحامل] لقوّة الحياة والحسّ والحركة الإراديّة. والأطبّاء يطلقون على هذه النفس اسم الروح. ذلك أنّ روحيّة المنهج العلميّ، قديمًا وحديثًا، تقوم على أساس التناول المادّيّ للموضوع، ولا سبيل له إلى عالم التجرّد التامّ الذي هو من اختصاص مباحث الفلسفة والوحي.

٣. القلب، وهو جوهر نورانيّ مجرّد، وهو اللطيفة المدركة للكلّيّات والجزئيّات، ويتوسّط بين الروح والنفس، ويسمّى بالقلب لتقلّبه فيهما. فالروح باطنه، والنفس مركبه وظاهره المتوسّط بينه وبين الجسد.

وسُمّي القلب قلبًا لتقلّبه بين الروح والنفس، وفي هذا إشارة إلى الطبيعة الإنسانيّة المفتوحة والقابلة؛ فهي تملك القوّة والاستعداد لإدراك الكلّيّات التي تسمو بها إلى مقام التحقّق.

والقابليّة والفعليّة هنا عبارة عن مرتبتَين في الوجود الواحد، يظهر بإحداهما ويبطن بالأخرى؛ لا أنّهما وجودان متعاقبان، بأحدهما يكون قابلًا وبالآخر فاعلًا. فالإنسان هو القلب، ظاهره النفس، وباطنه الروح. فإذا كان القلب قلبًا مستقيمًا أجرد أزهر، وعنصره الغالب الكلّيّات، وأعماله كانت كلّيّةً عقليّةً، والعقل ما عُبِد به الرحمن واكتُسِب به الجنان، والجنان أعمّ من جنّة الأفعال وجنّة الصفات، صار روحًا.

وقد انعكست الاتّجاهات المرحليّة والتراتبيّة، التي اعتمدها الفلاسفة والعرفاء في نظرتهم إلى الطبيعة الإنسانيّة، على تفسيرهم لآيات **القرآن الكريم**، حيث تتمثّل الطبيعة الإنسانيّة في سورة **النور** - عرفانيًّا - وفق رمزيّة خاصّة في شجرة زيتونة مباركة، لا شرقيّة، ولا غربيّة، لازدياد رتبة الإنسان وبركته بها، لكونها ليست من شرق عالم الأرواح المجرّدة، ولا من غرب عالم الأجساد الكثيفة. فالبدن، باصطلاحهم، مشكاة، والنفس شجرة، والقلب زجاجة وكوكب درّيّ، والروح مصباح[٣٤].

فيما أشار الشيخ الرئيس بالمشكاة إلى العقل الهيولانيّ، وبالزجاجة إلى العقل بالملكة، وبالمصباح إلى العقل بالفعل، وبنور على نور إلى العقل المستفاد، وبالشجرة الزيتونة إلى

(٣٤) انظر، **شرح الأسماء**، مصدر سابق، الصفحتان ٢١٢ و٢١٣؛ انظر، أيضًا، **معجم اصطلاحات الصوفيّة**، مصدر سابق، مصطلح «النفس»، الصفحة ١١٥، ومصطلح «القلب»، الصفحة ١٦٢.

الفكر، وبعدم الشرقيّة والغربيّة إلى عدم الجربزة والبلاهة، وبالزيت إلى الحدس، وبالنار إلى العقل الفعّال[٣٥].

	الشجرة	المشكاة	الزجاجة	المصباح	نور على نور	النار
ابن سينا	الفكر	العقل الهيوليّ	العقل بالملكة	العقل بالفعل	العقل المستفاد	العقل الفعّال
العرفاء	النفس	البدن	القلب	الروح	عوالم السبق	عوالم السبق

وعليه، يتنوّع السلوك البشريّ الذي تفترضه الطبيعة الإنسانيّة في سيرها التكامليّ بحسب درجات القرب من المبدإ: بدءًا بالطبيعة الأوّليّة التي يتجهّز بها الإنسان تكوينًا من خلال التهيّؤ والاستعداد، مرورًا بالنفس التي تمتلك خاصّيّة تجاوز الطبيعة الأوّليّة من خلال ما تملكه من طاقات تستوفي فيها عالم الخيال والرؤيا، والنفوذ إلى العالم الوسطيّ، وتلقّي الوحي، ومقاربة الحدث الروحيّ، واستجلاء المقدّس، وصولًا إلى العقل الذي تكتمل فيه خارطة الانسجام الكونيّ لهذه الطبيعة بحيث يغدو الوجود بأكمله صورةً أخرى عن الإنسان في تنوّعاته ومراحله. إنّ الوجود هنا تابع للإنسان، وتحت تصرّفه. ذلك أنّ الإنسان قد استوفى شروط الطبيعة الكاملة من خلال بلوغ العقل ذروته في مرحلة الروح التي يتّحد فيها مع الطبيعة الكلّيّة، بحيث يحقّق غاياته في الانفصال عن لوازم وقيود الطبيعة الأوّليّة، ويهيّئ، بذلك، لمرحلة الانتماء الكلّيّ إلى الذات الحقيقيّة العليا؛

> الروح الإنسانيّ الذي هو في عالم الأمر هو سرّ من أسرار الله تعالى، ونور من أنواره، مضاف إلى الحقّ إضافة الشعاع الحسّيّ إلى الشمس. وهو غير حاصل إلّا للأنبياء والكمّل من العرفاء! فإنّ للإنسان مراتب ونشآت مختلفة، وله تطوّر في أطوار متعدّدة، ودرجات بعضها فوق بعض. فأوّل ما يتكوّن فيه ويحدث له بعد طيّ الدرجات النباتيّة والحيوانيّة هي النفس المدبّرة لبدنه، وهي في التحقيق جسمانيّة الحدوث، روحانيّة البقاء إن استكملت. وهذه عامّة شاملة لجميع أفراد البشر. وبعده مرتبة القلب، وإنّما سمّي به لتقلّبه؛ تارةً إلى مقام النفس، وتارةً إلى مقام الروح. فمنه ما هو منكوس مظلم، ومنه ما هو مستقيم منوّر. وبعده مرتبة الروح، وهو العارف بالله واليوم الآخر. فالنفوس للدنيا، والقلوب للآخرة، والأرواح لدار القدس[،] والأجسام والطبائع أبدًا في السيلان والتبدّل والانقضاء. وحكم النفوس بما هي النفوس حكم الطبائع في ذلك، وأمّا الأرواح

(٣٥) ابن سينا، الإشارات والتنبيهات، الطبعة ١ (قم: نشر البلاغة، ١٣٧٥هـ.ش.)، الجزء ٢، «النمط الثالث»، الإشارة ١١، الصفحتان ٣٥٦ و٣٥٧.

بالمعنــى الــذي قرّرناه فهي باقيّة. النفوس الآدميّة مترقّية في الكمــال، فكانت أوّلًا في مقام الحسّ والنفس، ثمّ في مقام القلب، ثمّ في مقام الروح[٣٦].

إنّ الطبيعــة الإنسانيّــة لا تقع تحت مبضع التشريح، ولا تقبــل الانفصال، فلا تغادر عالم المادّة حين تلج عالم القلب، بل تغادر أحكام عالم المادّة وآثاره إلى أحكام عليا تتميّز باحتوائها على كمالات أحكام عالم المادّة دون نقائصها. والإنسان، بوصفه الكون الجامع، هو نسخة من حقيقة الكون بكامله، وهو حين يتجاوز المعرفة الحسّيّة إلى المعرفة الخياليّة والعقليّة، فهو يحاكــي بذلك كيفيّة الترحال والتجــوال بين العوالم، والإنسان يترك أثــرًا في كلّ عالم، فهو حين يرتقي إلى مرتبة الخيال لا يغادر الحسّ، بل يصطنع صورةً خياليّةً في عالم الخيال، مطابقةً للصــورة الحسّيّة الموجودة في عالم الحسّ، هكذا يقتحم العوالم تلبّسًا بعد تلبّس بدون جفاء. فالإنسان كون جامع مع حفظ المراتب. تلك المراتب التي تحفظ بدورها وحدة الذات.

٨. خاتمة

إنّ البنــى والعناصــر الأساسيّــة المكوّنة للطبيعــة الإنسانيّة، والتي جــرى الحديث عنها، هي أشبــه ما تكون بالبنى الفوقيّة التي تظهر على السطح وتكشف عن البناءات المتطوّرة للذات الإنسانيّة على امتــداد تاريخ الفكر الإنسانيّ. وإنّ تلك البنى المتطوّرة تخضع في مجملها إلى بنية راسخة في القعر، متجذّرة في العمق، من شأنها، لو كُشف النقاب عنها، أن تشكّل بؤرة الفهم والمعنى لمجمــل الطبيعة الإنسانيّة. هذه البنية المرجعيّة هي ما اصطلح عليها في الفكر الإسلاميّ باسم الفطرة، وهي التي دارت عليها رسائل السماء وبشائر الوحي.

وعليــه، فإنّ أيّة معرفة قد تدّعي وصــالًا بالطبيعة الإنسانيّة لا بد وأن تقف على الإسهام الــذي يمكــن أن تقدّمه الفطرة في مجــال الكشف عن هذه الطبيعة. ذلــك أنّ مهمة الإنسان الوجوديّــة هي عبارة عن أنسنة الكون، ولا يمكن أن يتولّى هذه المهمّة سوى ذلك الـ«مخلوق علــى صورة الله»، فهــو وحده الذي يدرك «أنسنة الكون» كما لــو أنّها تعبير آخر عن تأليه المخلوقات، وهو وحده الذي يسمع صوت الله الصادح في بريّة الخلق: لأنّك صبغتي، فكلّ ما تفعله مرجعه إليّ.

(٣٦) «أجوبة المسائل الجيلانيّة»، مجموعة رسائل فلسفيّة، مصدر سابق، الصفحتان ١٧٧ و١٧٨.

الإنسان الحَبْريّ والإنسان البروميثيّ[1]

السيّد حسين نصر[2]

ترجمة محمود يونس

كان للانقلاب البروميثيّ على السماء أثرًا وبيلًا على هذه الحياة الأرضيّة. فالإنسان، في قابليّاته التألّهيّة، محوريّ في هذا العالم، ويؤثّر في تناغمه. لذا يُطلق عليه، في العقائد الحكميّة، اسم الإنسان الحبريّ، أي الجسر بين الأرض والسماء. ولا يمكن فهم الإنسان، في غنى أبعاده، بمعزل عن التقليد الذي يرى فيه (١) حقيقةً أوّليّةً بُني العالم على صورتها، و(٢) واسطة تنزّل الوحي، و(٣) النموذج الأكمل للحياة المعنويّة. بالتالي، لا يمكن الكلام على الإنسانيّ بمعزل عن الإلهيّ المطبوع على جبينه، ولا يستطيع الإنسان تلمّس طريقه من دون هدي الشريعة ذات الوظيفة الكونيّة في نشر نور العرش وحفظ التناغم في هذا العالم.

المفردات المفتاحيّة: الإنسان الحبريّ والإنسان البروميثيّ؛ التقليد؛ المقدّس؛ صورة الله؛ الثورة العلميّة؛ الحداثة؛ الخنثويّة.

انظر في نفسك للحظة، واسأل من تكون،

من أين أتيت، من أيّ مكان، من أنت؟[3]

جلال الدين الرومي

إن حياة الإنسان إلّا صورة عن الربّ[4]

هلدرلين

---

(١) الفصل ٥ من كتاب **المعرفة والمقدّس**؛ انظر،

S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: SUNY Press, 1989).

(٢) أستاذ الدراسات الإسلاميّة في جامعة جورج واشنطن في الولايات المتّحدة الأميركيّة.

(٣) «لحظه ای در خود نگر تا کیستی از کجائی چیستی».

(٤) *"Was ist der Menschen Leben, ein Bild der Gottheit."*

إنّ النظرة إلى الإنسان بما هو حَبْر (صانع جسور) *pontifex* - أو جسر بين الأرض والسماء - هـي إيّاهـا النظـرة التقليديّـة إلى الأنثروبوس *anthrōpos*، التي تناقض بالكلّيّة التصوّر الحديـث، حيث الإنسان كائن أرضيّ بروميثيّ[٥] تمرّد علـى السماء، وحاول اختلاس دور الإلـه. يعيشـ الإنسان الحبريّ في عـالم له مبدأ ومحور. هو لا ينقطـع في وعيه، ولو للَحظة، عـن هذا المبدإ المشتمل على كمالات الإنسـان كلّها، محاولًا التأسّي بكلّيّته (المبدإ) وبصفاته الأصيـل كيمـا يحاكيه ويمتلكه ويتّـه. وبعد، فكما يعي المبدأ، فإنّـه لا يغيب عن محور هذه الدائرة التي يعيش فيها، بل هو يعيه باستمرار، ويسعى إلى إدراكه في حياته، وفكره وأفعاله. فالإنسان الحبريّ انعكاسٌ لذلك القطب على الأطراف، وصدًى للمبدإ في الدوائر اللاحقة مـن الزمن، والحقبـات التالية من التاريخ. هـو خليفة الله في أرضـه، إذا استعملنا المصطلح الإسلامـيّ[٦]، والمسؤول أمام الله عن أفعاله، والوليّ المؤتمن على الأرض، والحافظ لها. وقد استُخلـف بشرط أن يظلّ وفيًّا لذاته كمخلوق أرضيّ «علـى صورة الله»، ككائن شبيه بالله يعيش في هذا العالم، وإن كان خُلق للأبديّة.

إنّ الإنسان الحـبريّ[٧] يعي دوره كوسيط بين السماء والأرض، ويعي أنّ غائيّته تتخطّى الأفـق الأرضيّ حيث يُسمَحُ له بالحُكم شريطة عدم نسيان الطبيعة الظرفيّة لرحلته الأرضيّة. يعيشـ هذا الإنسان في وعي لحقيقة روحيّة تتجاوزه، وهي عين طبيعته الباطنة، فلا يستطيع حيالَها تمرُّدًا، اللّهـمّ إلّا بدفع ثمن الانفصال عن ما هو عليه، وما يرغب في أن يكونه. لهكذا

(٥) نسبـةً إلى بروميثيوس في الأسطورة اليونانيّة، وهو من الجبابرة (التيتـان). كلّفه زوس، وأخاه إيبميثيوس، بخلق البشر وسائر المخلوقات. إلّا أنّ بروميثيوس تجاوز الحدّ وسرق النار من الآلهة، وأعطاها البشر، ما أثار سخط زوس عليه. يرمز بروميثيوس إلى العبقريّـة الفرديّة، والجرأة علـى الآلهة، وإلى التقدّميّة العلميّة، ولذا كان من الرموز التـي استثمرت فيها فلسـفات الأنوار والحداثة. المترجم.

(٦) عن معنى مفردة الإنسان في التصـوّر الإسلاميّ، انظر،

G. Eaton, *King of the Castle* (London, 1977), ch. 5; G. Durand, *Science de l'homme et tradition* (Paris, 1979), esp. ch. 3, "*Homo proximi orientis*: science de l'homme et Islam spirituel;" and S. H. Nasr, "Who is Man? The Perennial Answer of Islam," in Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis* (Baltimore, 1974), pp. 203-17.

وانظر، كذلك،

"Man as Microcosm," in T. Izutsu, *A Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism - Ibn 'Arabi and Lao-Tzû, Chuang-Tzû* (Tokyo, 1966), pt. 1, pp. 208ff.

تجد، هنا، عرضًا واضحًا لمفهوم «الخليفة» كما بسطه ابن العربي في الفصوص. كما أنّ الكاتب يعرض لنظرة التاويّة إلى الإنسان في الفصلين ٢ و٣ من الكتاب، ليقارن، فيما بعد، بين النظرتين بطريقة غاية في التميّز.

(٧) من النافل القول إنّ لقب «الحبر» الـمُسبَغ على البابا الكاثوليكيّ يرمز مباشرةً إلى وظيفته الأساس كـ«جسر» بين الله وكنيسته مـن ناحيـة، وبين الكنيسـة وجماعة المؤمنـين من أخرى. بيد أنّ هذه الدلالة الخاصّة لا تخلّ بالمغـزى الكلّيّ لوظيفة الإنسان «الحبريّة» من حيث هي هي.

إنسان، تكون الحياة مفعمةً بالمعنى، والكون معمورًا بكائنات قد يخاطبها بصيغة «الأنت». وهــو يدرك أنّ لكلّ ما يفعله، أو يفكّر فيه، لكونــه إنسانًا، مهابةً وخطرًا عظيمَين. فلأفعاله تأثــيرات على وجوده تتخطّى الظروف الزمكانيّة المحــدودة التي تحصل فيها. وهو يدرك، شيئًــا مــا، أنّ القارب الذي سيوصلــه إلى الساحل الآخر، بعد الرحلــة العابرة، وهي حياته الأرضيّة، مبنيّ ممّا يفعله في حياته الإنسانيّة.

ولا خلاف في أنّ صورة الإنسان بحسب التقاليد المختلفة لا تخلو من تباينات. فبعضها أولى الحالة الإنسانيّة أهمّيّةً أكبر. وهي بالعموم تتفاوت في رؤيتها إلى الوقائع الأخرويّة. بيد أنّنا لا يساورنا شكّ في أنّ التقاليد كلّها تبني على صورتَي المبدإ والمحور الطاغيتَين. وكلّها يــرى إلى عاقبة الإنســان على أنّها كامنة في ذلك الوضع، أو تلــك الواقعيّة التي تغاير الحياة الأرضيّــة. فالإنسان المتماهي مع هذه الحياة الأرضيّة هو الإنسان الساقط، أو الناسي، الذي انقطع عن الوحي أو الدين. ولا شيء سوى الوحي بقادر على أن يلفت انتباه الإنسان مجدّدًا إلى المبدإ وإلى المحور.

الإنسان البروميثيّ، في المقابل، هو مخلوقٌ من هذا العالم. هو يشعر، في هذه الأرض، أنّه في موطنــه؛ وليست الأرض، عنده، صــدًى للجنّة بحال؛ ليست الطبيعة العذراء التي تذكّر بالفردوس. بــل هي العالم الذي اصطنعه الإنسان البروميثــيّ لنفسه لكي ينسى الله، وينسى حقيقتــه الباطنة. هو يرى إليها سوقًا كبيرًا، يتجوّل فيه حرًّا، وينتقي منه ما يريد لنفســه ساعة يشــاء. أمّــا وقد خسر كلّ إحساس بالمقدّس، فإنّه يغرق في التصرُّم والفــوات، ويصير عبدًا لطبيعتــه الدنيا، فــيرى الاستسلام لها حرّيّةً. وهو ينساب مع الجريــان النزوليّ لحلقة التاريخ البشريّ، متباهيًا بزعمه أنّه بذلك يخلق قَدَرَه. وأمّا كونه ما زال إنسانًا، فإنّ الحنين إلى المقدّس والأبــديّ لا ينفــكّ ينتابه، فيختلق ألف طريقــة وطريقة ليُشبع حاجته، وهــي طُرُقٌ قد تبدأ بالحكايا السيكولوجيّة، ولا تنتهي بالتصوّفيّة التي تُستحثُّ بالمخدِّرات.

ثــمّ إنّ السجن الذي صنعه بيــده يخنقه، والخراب الذي أتى على البيئــة الطبيعيّة بسببه يريبــه، وكذلك يؤرّقه التشويــه الذي لحق بالمحيط السكنيّ على يديــه، وهو الآن مُجبرٌ على العيشــ فيه. فبات يبحــث عن حلول في كلّ مــكان، حتّى في التعاليم التــي عاش الإنسان الحــبريّ، التقليــديّ، بحسبها لأجيال. ولكن، كيــف له أن يستفيد من هــذه المصادر وهو يقاربهــا ببروميثيّتــه. فهذا الكائن المستجــدّ، الذي أفلح في إثارة الفوضــى على سطح هذه

البسيطـة، والإخلال بنظامها البيئيّ، في غضون قرون خمسـة[٨] فحسب، قليلًا ما يعي أنّ تـلافي المـأزق الذي أوقع نفسه فيه - جرّاء سعيه في نسيـان معنى أن تكون إنسانًا حقًّا - لا يكـون إلّا بإعادة اكتشاف ذاته؛ عليه أن يفهم طبيعـة الإنسان الحبر، والكائن المحور الذي يقف شاهدًا على أصلٍ تنزّل منه، ومحور يرجع إليه.

وعليـه، فالتقليـد هو المفتـاح لفهم الأنثروبوس، ولا يمكن أن يكـون السبيل إلى ذلك معاينـة الجماجم والآثار. فالأنثروبوس، رغم تمرّد الإنسان البروميثيّ على السماء بدءًا بعصر النهضـة وما تلاه، مـا زال الإنسانَ الباطن في كلّ إنسان، والحقيقةَ التي لا يستطيع أيّ كائن بشـريّ أن ينكرها بغضّ النظر عن زمانـه ومكانه. هو ختم الطبيعة المتألّهـة (الشبيهة بالإله theomorphic) التي لا يكون لأيّ تحوّل تاريخيّ أن يمحوها عن وجه ذلك الكائن المسمّى إنسانًا.

وقـد شهدنا، في العقـود الأخيرة، محـاولات كثيرة لاقتفـاء أثر عمليّـة «تشويه صورة الإنسان في الغرب»[٩]، بدءًا بالمراحل الأولى للعصيان البروميثيّ مع عصر النهضة، وقد نرى بعض أسبابه في العصور الوسطـى، وانتهاءً بالوضع دون-البشريّ الذي يُساق إليه الإنسان الحديـث، مُكرَهًا، بواسطة حضـارة إنسانويّة مدّعاة. أمّا اقتفاء آثار هـذا التشويه فليس إلّا متابعـةً لوجـه آخر من أوجه عمليّـة نزع القداسة عـن المعرفة وعن الحياة، وقـد أشرنا إليها في الفصـل الأوّل. إنّ التفتّت والتشويه اللذين لحِقـا، في تاريخ الغرب، بصورة الإنسان بما هـو صـورة الله *imago Dei* صارا علنيَّين مـع الإنسانويّة الدنيويّة التـي طبعت عصر النهضة بطابعها، وتمثّلت، أكثر ما تمثّلت، في الفنّ الدنيويّ لتلك الحقبة[١٠]. بيد أنّك تجد، في مراحل

(٨) يسعى بعض مراقبو الأزمة البيئيّة المعاصرون، إذ يرومون الدفاع، في الوقت عينه، عن فعال الإنسان الحديث، إلى نقل الأزمة، أزمـة تدمير الكوكب، إلى حقبات سابقة مـن تاريخ البشريّة كي يخفّفوا من عبء مسؤوليّة الإنسان الحديث، ملقين باللائمة أحيانًـا على أعـداد الماعز الكبيرة في السابق في إحداث الخلـل في التوازن الإيكولوجيّ. وفي حين لا يسـع المرء إنكار إزالة الغابـات، وتعريـة التربة، في العصـور الوسطى، أو حتّى قبلها، فـإنّ شيئًا لا يقارن بحجم الخراب اللاحـق بالبيئة في يومنا، وحدّته، ووتيرته.

(٩) هذا عنوان مقالة معروفة لجيلبير دوران؛ انظر كتابه:

G. Durand, *On the Disfiguration of the Image of Man in the West* (U.K.: Ipswich, 1976).

(١٠) ليـس ثـمّ من شكّ في وجود عـدة محاوّلات لإعادة اكتشـاف التعاليـم التقليديّـة إبّان عصر التنوير، بخاصّـة في حقل العلوم التقليديّة. انظر،

J. F. Maillard, "Science sacrée et science profane dans la tradition ésotérique de la renaissance," *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* (Paris, 1974), vol. I, pp. 11-26.

ولكـن، ليس بوسع ذلـك أن يلغي حقيقة أنّ الإنسـانويّة المعلنـة، والعقلانيّة المرتبطة بمقولة فيرتـو *virtù* [أي «التذوّق الفنّـيّ» أو هوايـة الفنـون الجميلة]، التي يستطيع الإنسـان بموجبها أن يحيط بأيّ وضع بنحو عقـلانيّ، هي التي طغت على

أسبـق، عناصر قـد ساهمت في هذه السقطـة المفاجئة. وفي اللحظة التي بـدأت فيها قبضة التقليـد المسيحيّ تتراخـى على الإنسان الغربيّ، بات يُنظر إلى هـذه السقطة على أنّها معلَم لعصر إعادة اكتشاف الإنسان.

أحـد هذه العناصر المذكـورة هو القطيعة المتطرّفة بين الإنسان بما هو مستودع الوعي، أو الأنـا، والكـون بما هو «اللا-أنا»، أو حقل الواقع الـذي تغرّب عنه الإنسان. وليس هذا الموقـف ببعيد عن القطيعة الحادّة بين الروح والجسد في اللاهـوت المسيحيّ الرسميّ، وإن لعـب التقليد الهرمسيّ دورًا في ردم هذه الهوّة، خاصّةً في جانبه الخيميائيّ، فترك أثره على حياة الجماعـة القُروسطيّة في كلّ تفاصيلها، من خلال النقابات المهنيّة التي انبثقت عن نمط الحيـاة الهرمسيّ. أمّا «الاتّجـاه الملائكيّ»[11] في اللاهوت القروسطـيّ، رغم اشتماله على حقيقـة بعيدة الغور، فلم يول عنايته سوى واحد من أوجـه الأنثروبوس التقليديّ، ما أجاز التمرّدَ على توجّهاته من قبل أولئك الذين اعتبروا إنكار المفهوم التقليديّ فيما خصّ الإنسان مقدّمةً لاكتشـاف المغزى الروحيّ للطبيعة والمغزى الإيجابـيّ للجسد. أمّا الجماعات التي استغرقـت في محوريّـة الجسد إبّان عصـر النهضة، وإن كان لها ظهور لاحـق في الهند - إذ التاريـخ لا يخلـو من الشـذوذ - فلا نستطيع أن نقابلهـا بالهندوسيّة كمـا نقابلها بمسيحيّة الغرب.

أمّـا العناصر الأخرى التـي أودت بصورة الإنسان الحبريّ وساعـدت في توليد المتمرّد البروميثـيّ الـذي لا يفتأ الإنسان الحديث محاولًا التماهي معـه، فهي تكمن في نفس ظاهرة التنويـر وما عقبهـا، أو كان لها جذورها في القروسطيّة المتأخّـرة. ومن هذه العناصر تدمير وحـدة المعرفة وتراتبيّتها جـرّاء ضمور البُعد الحكميّ للتقليد في الغـرب. وهذا ما أدّى إلى إفراغ علوم الطبيعة من محتواها الباطنـيّ، وتكميَتها[12]، وإلى صعود الريبيّات واللاأدريّات

الرؤية التنويريّة وصبغتها بصبغتها، تحديدًا فيما خصّ الإنسان. ولج هذا الفهم للإنسان، المبنيّ على عقلانيّة عدائيّة، تعضدها الريبيّة، إلى لبّ الفكر الأوروبّيّ، العلميّ والأدبيّ سواء بسواء، من خلال أشخاص من مثل مونتان وغاليليو. بخصوص فيرتو، والرؤية التنويريّة إلى الإنسان على أنّه «الفنّان العقلانيّ الكائن في كلّ شيء»، انظر،

A. C. Crombie, "Science and Renaissance: The Search for Truth and Certainty, Old and New," *History of Science*, 18/42 (Dec. 1980): 233.

(١١) اتّجاه قروسطيّ اعتبر أنّ طبيعة الإنسان في أصلها ملائكيّة، وبالتالي ليست خطّاءة. المترجم.

(١٢) أي اختزالها إلى بُعدها الكمّيّ. المترجم.

بالإضافة إلى مقت الحكمة في صورتها المسيحيّة، وإلى خسارة المعرفة المبنيّة على اليقين[١٣]. ويرجع ذلك كلّه إلى اختزال الوجود إلى مفهوم ذهنيّ، وإنكار فيوضاته التوحيديّة والتقديسيّة.

فمن حيث البُعد الفكريّ، يمكن رصد المراحل الأساسيّة لعمليّة مسخ الإنسان الحبريّ إلى إنسان بروميثيّ في العصور الوسطى المتأخّرة، وبخاصّة في القرن الثالث عشر حيث طغت الأرْسَطة[١٤] المترمّتة على الفكر الغربيّ بعامّة. وقد عزا بعضهم ذلك إلى تأثيرات الرشديّة. وسرعان ما تلت علمنةُ العلوم هذه «الظَهْرنة»[١٥] للفكر المسيحيّ، وهذه بدورها تجد لها أسبابًا في «طبْعَنة»[١٦] الإنسان المسيحيّ ليصير مواطنًا قانعًا منتميًا إلى هذا العالم. ثمّ إنّ هذه المرحلة قد تلتها مرحلة تأليه الزمان والصيرورة التاريخيّة المرتبطة، في القرن التاسع عشر، بأسماء هيغل وآخرين ممّن جعلوا من التغيّر والصيرورة أساسًا للواقع، ومحكًا للحقيقة نفسها. ولا نريد ممّا سبق، بطبيعة الحال، أنّ تطوير الفلسفة واللاهوت الأرسطيّين في القالب المسيحيّ يُضادّ التقليد. بل لقد حبانا هذا التطوير بلغة متافيزيقيّة بالغة في متانتها، وبيقينيّات عَقَديّة استثنائيّة في عمقها. بيد أنّه قد ساعد، وقد سبق أن ذكرنا ذلك، في ظهرَنة عمليّة المعرفة. ثمّ إنّ الرشديّة في العالم الغربيّ، على العكس من العالم الإسلاميّ الذي انحدر منه ابن رشد نفسه، استنزفت «روح» هذا الكون، وأعانت على علمنته، ما كان له بالغ الأثر في مصير الإنسان الغربيّ نفسه[١٧].

لم تقم ثورة القرن السابع عشر العلميّة على مكننة التصوّرات للعالم فحسب، بل لقد لحق الإنسان المصير نفسه، ما خلق عالمًا وجد الإنسان نفسه فيه غريبًا. وأكثر من ذلك. فقد كان لعلمويّة ذلك القرن، مصحوبةً بالنجاح الظاهريّ للفيزياء النيوتنيّة، أثر التأسيس لمجموعة ممّا يُسمّى بعلوم الإنسان، التي ما زالت إلى يومنا تحاول محاكاة فيزياء قديمة الطراز. وقد وُلدت علوم الإنسان الحديثة في مناخ من الوضعيّة المرتبطة بأمثال أوغست كونت

---

(١٣) يجتمع، فيما يُسمّى اليوم بالفلسفة الحديثة، بُغض الحكمة إلى الخوف من أن تتعرّض تلك البنى الذهنيّة المبتذلة، التي استدل بها الإنسان الحكمةَ، للخطر على يدَي الله؛ «بالنسبة إلى الروح الفلسفيّة، ليس الله سوى تهديد خارجيّ للحكمة الإنسانيّة التي استطنعها الإنسان لنفسه بعد أن عَدِم العقل الإلهيّ».

Durand, op. cit., pp. 20-21.

(١٤) أي مواءمتها مع الأرسطيّة. المترجم.

(١٥) أي اختزال الأشياء إلى بُعدها الظاهريّ دون الباطنيّ. المترجم.

(١٦) أي اختزال الإنسان إلى بعده المتواصل مع الطبيعة المادّيّة. المترجم.

(١٧) عن هذه العمليّة، انظر، S. H. Nasr, *Man and Nature* (London, 1976), ch. 2.

الـذي، وببساطة، قلب الانسجام التقليديّ في دراسة الله والإنسان والطبيعة لصالح نظريّته الشهـيرة في التقـدّم البشريّ في مراحـل ثلاث، وهذه تبنـي على سوء فهـم شامل لطبيعة الإنسـان، بل هي لا تعدو كونها عمـلا هزليًا إذا ما قورنت بالعقائـد التقليديّة حول طبيعة الإنسان والأرض[١٨]. لا يسعنا أن نصف علم الإنسان والمجتمع الكونتيّان سوى بالجهل، أو «الأفيديا»؛ هي ألصق ما تكون بالعصور المظلمـة؛ جهل يتبختر وكأنّه علم. ورغم تفنيد الفيزيـاء الآليّة التي انبنت عليهـا معظم علوم الإنسان اليوم، ورغـم النقد الحادّ لذاك النوع مـن الأنثروبولوجيا الذي لا يرى في الإنسان سـوى ثديّ يمشي منتصب القامة، فإنّ معظم الحقول المعرفيّة التي نعتبرها علومًا اجتماعيّةً، أو حتّى إنسانيّات، ما زالت تعاني من مركّب نقص إزاء العلوم الطبيعيّة والرياضيّات، ما يجبرها على تبنّـي رؤية للعالم غريبة عن الطبيعة الإنسانيّة نفسها.

أمّـا تحويل هيغل الثبات إلى سـيرورة جدليّة وصيرورة، فهذا لم يحرم الإنسان من صورة الثبات التي تشكّل الملمح الأساسيّ للمفهوم التقليديّ للإنسان فحسب، بل لقد لعب دورًا أساسًـا في أنسنـة الألوهيّة، ما أدّى، بـدوره، إلى المرحلة الأخيرة من علمنـة حياة الإنسان الحديـث. لقد «ساوى» هيغل الإدراك الإنسانيّ المتناهي بالإدراك الإلهيّ اللامتناهي. بهذا، ليـس ثمّة إلّا خطوة واحدة بينه وبـين جزم فويرباخ أنّ وعي الإنسـان الإدراكَ اللامتناهي ليـس سوى إدراك اللامتناهي في الإدراك الإنسـانيّ نفسه. وعوض أن نرى الإنسان صورةً لله، تنقلب المعادلة ويصير الله صورةً للإنسان وإسقاطًا لوعيه. لم يسعَ الإنسان البروميثيّ إلى سرقـة نار الجنّة فحسب، بل أراد قتـل الآلهة، ولم يكن واعيًا أنّه بتدمير صـورة الألوهيّة إنّما يدمّر نفسه.

وفيمـا خصّ الرؤية التقليديّة للإنسان، فهي تبني، بنحـو أو آخر، على مفهوم الإنسان الفطـريّ بما هو مصدر للكمال، وانعكاس كامل وتـامّ للألوهيّة، وحقيقة نموذجيّة مشتملة علـى كلّ إمكانات الوجود الكونيّ نفسه. فالإنسان نموذج للكون لأنّه، هو نفسه، انعكاس

(١٨) لنقد تقليديّ لكونت، انظر،

R. Guénon, *La Grande triade* (Paris, 1980), ch. 20.

ولنقد للوضعيّة الكامنة في الأنثروبولوجيا الحديثة، انظر،

Durand, "*Hermetica ratio et science de l'homme,*" in his *Science de l'homme et tradition*, pp. 174ff.

وانظر، كذلك،

J. Servier, *L'Homme et l'invisible*.

الذي يتوسّل بالمعطيات العلميّة ليدحض افتراضات الأنثروبولوجيا المعاصرة كلّها تقريبًا.

لتلك الممكنات التي تظهر نفسها في هذا العالم. الإنسان أكثر من مجرّد إنسان. وهكذا لا تكون مقاربتنا لعلاقته بالكون مقاربة تجسيميّة. ليس لنا أن نرى العالم انعكاسًا للإنسان بما هو إنسان، بل للإنسان من حيث هو الانعكاس الكامل والتامّ لكلّ الصفات الإلهيّة التي تشكّل في تجلّياتها المتشظّية والمتناثرة تمام مرتبة التجلّي.

هذا، وفي التقاليد التي تطغى عليها الصبغة الصوفيّة، يتبدّى هذا الطابع من العلاقة الجوّانيّة بين الإنسان والكون في أسطورة التضحية بالإنسان الفطريّ. ففي الأديان الإيرانيّة، على سبيل المثال، ترتبط التضحية بالإنسان الفطريّ بخلق العالم في مراتبه وممالكه المختلفة، فتقترن الأجزاء المختلفة من «جسد» الإنسان الفطريّ بمراتب مختلفة من المخلوقات، كالحيوانات، والنبات، والمعادن. ولكن، في بعض الأحيان، ثمّ تأكيد أكبر على خصوصيّة معيّنة، كما في المصادر الزرادشتيّة [الشاهنامه] حيث يرتبط كيومرث، وهو الإنسان الأوّل، بنشأة المعادن. فكما يرد في بُنْدَهِشْن[١٩]: «عندما ضُرب كيومرث بالمرض، سقط على جنبه الأيسر. فمن رأسه خرجه الرصاص، ومن دمه الخارصين [الزنك]، ومن نخاع عظمه الفضّة، ومن قدمَيه الحديد، ومن عظامه النحاس الأصفر، ومن دهنه البلّور، ومن يديه الصُّلب، ومن نفسه، إذ تخرج، الذهب»[٢٠].

كما ونجد في الهندوسيّة نصًّا هو من أشهر نصوص **الريغفيدا**، يحكي على صدور العالم والجنس البشريّ عن التضحية ببوروشا أو الإنسان البَدئيّ. ويكون الجنس البشريّ متشكّلًا في أربع طبقات: البراهمة الخارجون من فم بوروشا، والرجانيا أو الكشاتريا، أي المحاربون، الذين يخرجون من ذراعيه، والفايشيا، أو الرعاة، الذين يخرجون من بطنه، والشودرا، أي الخدم، الذين يخرجون من قدميه. على هذا تكون التضحية (الياجنا) نموذجًا

(١٩) أو «الخليقة الأولى»، وهو مصنّف بهلويّ قديم، يعتمد على علم الكون الزردشتيّ، وله تنقيحان، هنديّ وفارسيّ. أمّا الإشارة في النصّ فإلى التنقيح الفارسيّ. المترجم.

(٢٠) مأخوذ عن،

R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi* (London, 1956), p. 75.

وانظر، كذلك،

M. Molé, *Le Problème zoroastrien et la tradition mazdéenne* (Paris, 1963).

ليست الدلالات الخيميائيّة بخافية في هذا النصّ الذي يربط رمزيّة المعادن الخيميائيّة بالجوانب الباطنة، أو النفسيّة، للكون الأصغر. وفي سياق متّصل، من المهمّ الإلفات إلى أنّ صورة كيومرث، بحسب بندهشن، كانت دائريّة، في انسجام مع ما يذكره أفلاطون، في رسالته «الندوة»، حول الإنسان البَدئيّ. وكما تتولّد كلّ الأشكال الهندسيّة والأجسام عن الحلقة، أو الدائرة، التي هي الإنسان البدئيّ، في أبعاد ثنائيّة أو ثلاثيّة، وهي محتواة في هذه الدائرة، فإنّ الرمزيّة الهندسيّة المذكورة تشير إلى أنّ الإنسان البدئيّ هو مبدأ كلّ الإنسانيّة، بل كلّ الكون، إذ «ينطوي»، بالمعنى الميتافيزيقيّ، على كلّ الوجود الكونيّ.

لـكلّ تضحية[٢١]. فالإنسان البَدئيّ هو النموذج الأصليّ للخلـق، إذ هو غايته واستنجازه. علـى هـذا كان الخطاب الإلهـيّ إلى نبيّ الإسلام، وهـو الإنسان البدئيّ بامتيـاز في التقليد الإسلامـيّ: «لولاك لما خلقت الأفلاك». إنّ هـذا المنظور يحيط بالحقيقة البشريّة في أبعادها الإلهيّة والكونيّة في تباين تامّ مع الفلسفة التجسيميّة. لا يرى الإنسان الله والعالم على صورته هو، بل يعي أنّه، في حقيقته الباطنة، الصورة التي تعكس الصفات الإلهيّة، والتي بها خُلقت الحقيقة الكونيّة، لاشتمال اللوغوس على كلّ الإمكانات؛ «كلّ شيء به كان، وبغيره لم يكن شيء ممّا كان» [يوحنّا ١: ٣].

تعرض اللغات المتعدّدة للتقاليد على اختلافها، وبتفاوت في النبرة له أهمّيّته. كما تعرض للمبادئ المتافيزيقيّة الخاصّة بالإنسان في ملء وجوده، في ما هو عليه، لا، بالضرورة، في ما يتبدّى منه. وفي حين تتأسّس بعض التقاليد على الإنسان في كونه وعاءً إلهيًّا، ترفض أخرى هذا المنظور لصالح الألوهيّة من حيث هي هي. بعضها يصوّر الإنسان في حالة السقطة عن كمالـه الأوّليّ، فيتوجّه بخطاب إلى هذا المخلوق الساقـط، في حين يخاطب بعضها الآخر

(٢١) الشخص (بوروشا) هذا لديه ألف عين، وألف رأس، وألف قدم:
هو يحيط بالأرض من أطرافها. وهو إذ يحكّم فالحزم في قلبه راسخ.
والشخص، كذلك، هو كلّ هذا، كلّ ما كان، وكلّ ما سيكون [...]
فبأجزائه الثلاثة، الشخص هو فوق، لكنّ جزءًا وُجد هنا:
وشرع، من ثمّ، في كلّ اتّجاه، ناظرًا إلى الأرض والسماء.
منه كانت الطبيعة، ومن الطبيعة كان الشخص:
وعندما وُلد، جاب الأرض شرقًا وغربًا.
هذا في حين قامت الملائكة بالتضحية بالشخص الذي اختارته قربانًا، [...]
ومن هذه التضحية، عندما اكتمل القربان، وُلدت الآيات والصلوات،
والمقاييس والقواعد منها وُلدت.
ومنها وُلدت الأحصنة، وكلّ الوحوش ذوات الأنياب القاطعة في فكّيها.
ومنها وُلدت البقر، ومنها الماعز والخراف.
وعندما قسّمت [الملائكة] الشخص، كم ثنيةً جعلته؟
ما كان فمه؟ ما كانت ذراعاه؟ كيف أُسميت ساقاه وفخذاه؟
كان القدّيس فمُه؛ ومن ذراعيه كان الحاكم؛
وكان التجّار من فخذيه؛ والخادم من قدمَيه.
والقمر وُلد من عقله؛ والشمس من عينَيه.
انظر،
Rg. *Veda*, X, 90, trans. A. K. Coomaraswamy on the basis of the translation of N. Brown; Coomaraswamy, *The Vedas, Essays in Translation and Exegesis* (London, 1976), pp. 69-71.

الطبيعة الأوّليّة التي ما زالت حيّةً في الإنسان رغم تراكم طبقات «النسيان» [٢٢] والنقص التي تباعد بين الإنسان ونفسه. هذا، ولا تغفل التقاليد المذكورة أنّ خطابها ليس متوجّهًا إلى جماعة الكُمَّل الذين يرتعون في الجنّة.

في هذا السياق، ثَمّ تقاطع واضح بين ما يحكيه الإسلام عن طبيعة الإنسان الكاملة، أي ما يُسمّى بـ«الإنسان الكامل» [٢٣]، وبين تلك العقائد الحكميّة اليونانيّة–الإسكندريّة التي تكاد تستعمل المفردات عينها، وإن عدمت المصادر الأفلاطونيّة المحدَثة، والهرمسيّة، بعض الجوانب الخاصّة بالتقليد الإبراهيميّ، الإسلاميّ تحديدًا. على أيّ حال، فالمشترك هنا هو القول بأوجه ثلاثة رئيسة للحقيقة الإنسانيّة. الإنسان الكامل هو، قبل أيّ شيء، الحقيقة الأوّليّة التي بُني الكون على صورتها، ولا تتحقّق حقيقته إلّا في الأنبياء والحكماء الكبار، إذ هم وحدهم من بلغ مرتبة الإنسان بتمام معنى الكلمة. هذا أوّلًا. أمّا ثانيًا، فهو واسطة تنزّل الوحي إلى هذا العالم. وثالثًا، هو النموذج الأكمل للحياة المعنويّة والمستودع الأمثل للمعرفة الباطنيّة. وبفضله، أمكن للإنسان الأرضيّ أن يجد مدخلًا إلى الوحي وإلى التقليد، وبالتالي إلى المقدّس. وأخيرًا، فمن خلال هذه الحقيقة، وهي ليست سوى حقيقة الإنسان وقد تفعّلت، أمكن للإنسان أن يسلك درب الكمال الذي سيوصله إلى معرفة المقدّس، ويصير هو، كما هو لذلك أهل.

ثمّ إنّ المقولة في دلفي، «اعرف نفسك»، أو مقولة نبيّ الإسلام [صلّى الله عليه وآله]، «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، لا تصدقان فحسب لأنّ الإنسان، من حيث هو كائن أرضيّ، هو مقياس كلّ الأشياء، بل لأنّه، هو نفسه، انعكاس لتلك الحقيقة الأوّليّة التي هي مقياس كلّ الأشياء [٢٤]. وعلى هذا، فإنّ علوم الإنسان التقليديّة لا تدرس الكون بمفردات

---

(٢٢) هذه صورة إسلاميّة على وجه الخصوص، إذ الإسلام يعتبر أنّ خطيئة الإنسان الأساس هي «الغفلة» عن نفسه، رغم اشتماله على الفطرة، أو الطبيعة البدئيّة، في داخله. والفطرة هي مورد الخطاب الإلهيّ إلى الإنسان. انظر،

Schuon, *Understanding Islam*, trans. M. Pallis (London, 1968), pp. 13-15.

(٢٣) كان ابن عربي أوّل من أعطى مفردة «الإنسان الكامل» بُعدًا اصطلاحيًا، رغم أنّها، في حقيقتها، جوهر الشهادة الثانية (محمّد رسول الله)، وكانت مصاحبةً للوحي القرآنيّ منذ انطلاقته. جاء بعد ابن عربي أمثال عبد الكريم الجيلي وعزيز الدين النسفي الذين عالجوا المسألة بنحو أكثر نسقيّة ومنهجيّة. انظر،

T. Burckhardt, *De l'homme universel*; M. Molé (ed.), 'Azizoddin Nasafi, *Le livre de l'homme parfait* (Tehran-Paris, 1962).

وثمّ ترجمة كاملة لكتاب الجيلي، يعمل عليها حاليًا فكتور دانر لسلسلة **أمّهات الكتب في المعنويّة الغربيّة**، التي تصدر عن المطبعة البولسيّة.

(٢٤) كلّ التقاليد تحكي عن حضور أكثر من نفس واحدة داخلنا، كما أنّنا لا نزال نحكي عن تأديب النفس، على أنّ هناك نفسًا

[حقيقة] الإنسان الأرضيّ. بل هي تدرس علوم الإنسان بالإحالة المباشرة على العالم الأكبر وما وراءه. فهذه الإحالة تعكس، بنحو موضوعيّ وحاسم، ماهيّة الإنسان إذا ما كان قد تفعّل في حقيقته. ويشتمل مبدأ الإنسان الكامل - سواء أسمّيته آدم، أو قدمون، أو بوروشا، أو غير ذلك - على كلّ الوظائف المتافيزيقيّة والنشكونيّة (أو الكوزموجونيّة، أي المرتبطة بعلم نشأة الكون)، والوحيانيّة والتدرّجيّة لتلك الحقيقة التي تشكل تمام الحالة الإنسانيّة، والتي تضع بين يدَي الإنسان جلال ما يستطيع أن يكونه، وبؤس، أو تعاسة، ما هو عليه في أغلب الأحيان، في مقابل الصورة المثاليّة التي ينطوي عليها في داخله. ليس الإنسان الأرضيّ، في إزاء الإنسان الكامل، سوى صورة تخثّرت، وتظهرَنَت، وقُذفت بعيدًا عن القطب إلى الأطراف، بل هي، غالبًا، انقلاب على الصورة المثال، صورة الإنسان الكامل، وتشويه لها. ولئن وقع الإنسان في حقل القوى الطاردة من المركز centrifugal، وهي تميّز الوجود الأرضيّ بما هو وجود أرضيّ، إلّا أنّه، وعلى الدوام، منجذب إلى المركز (المحور) حيث الإنسان الباطن حاضر أبدًا.

ولأنّ الإنسان يشتمل، في داخله، على هذه الحقيقة، وينطوي على قابليّات التألّه، أو التشبّه بالإله، لأنّ حقيقته هي في الأصل هذه، فإنّه يظلّ كائنًا محوريًّا في هذا العالم. حتّى عندما يتنكر للمقدّس، فإنّ التبعات تلحق الكون كلّه. وعندما يتمادى في علومه المستغرقة في التجريب، فإنّه يهدّد تناغم البيئة الأرضيّة كلّه[٢٥]. لا يستطيع الإنسان أن يعيش ككائن أرضيّ وكفى، فيتّخذ هذا العالم مستقرًّا نهائيًّا له. إنّه ليس من هذا الصنف من الكائنات. وعندما يحاول، فهو لن يستطيع أن يتلافى تدمير البيئة الطبيعيّة. فالوظيفة الحبريّة للإنسان لا تنجذم عن حقيقته، عن ما هو عليه. من هنا، لا تتأتّى السعادة، من وجهة نظر التعاليم التقليديّة، إلّا من بقاء الإنسان واعيًا، يعيش بمقتضى الطبيعة الحبريّة جسرًا يربط الأرض بالسماء.

مؤذية ونفسًا مؤذية. وكثيرًا ما عالج كوماراسوامي هذه المسألة في كتاباته. انظر،

"On the Indian Traditional Psychology, or Rather Pneumatology," in Lipsey (ed.), *Coomaraswamy 2: Selected Papers, Metaphysics*, pp. 333ff.

وعن مفهوم الإنسان الجوّانيّ التقليديّ، انظر،

V. Danner, "The Inner and Outer Man," in Y. Ibish and P. Wilson (eds.), *Traditional Modes of Contemplation and Action* (Tehran, 1977), pp. 407-12.

(٢٥) أن يستطيع نوع واحد يعمر الأرض (الإنسان) أن يأتي عليها، ويدمّر بيئتها الطبيعيّة، لهو دليل على أنّ هذا النوع ليس أرضيًّا بالكامل، وأنّ لأفعاله بُعدًا كونيًّا. وفي هذا إثبات، لكلّ من أوهنت رؤيته محدوديّات الفكر الحديث، على أنّ الإنسان أكثر من مجرّد عيّنة بيولوجيّة تفوق أقرانها في حجم دماغها.

وعليــه، فإنّ لشعائره الدينيّــة وشرائعه وظيفةً كونيّةً[٢٦]. وليس يخفــى عليه أنّ التملّص مــن مسؤوليّاته أمر مستحيل. فهو مســؤول لأنّه مخلوق يعيش على الأرض، ولا ينحصر في أرضيّته. هو كائن معلّق بين السماء والأرض، صبغتُه روحيّة ومادّيّة، خُلق لينشر نور العرش الإلهــيّ في العــالم، وليحفظ تناغم العالم إذ يبثّ هذا النــور، وإذ يعيش حياته في انسجام مع حقيقتــه كما يكشف عنها التقليد[٢٧]. إنّ مسؤوليّــة الإنسان تجاه المجتمع، والكون، والله، تنبــع مــن داخل نفسه، لا بما هي «الأنا»، بل بما هي إنســان باطن هو مرآة وانعكاس للذات الأسمى، وللحقيقة الأرفع التي يكون لنا أن نتصوّرها، في الوقت عينه، إمّا ذاتًا مجرّدةً، وإمّا موضوعًا مجرّدًا. فهي تتخطّى في ذاتها كلّ ثنائيّة، إذ ليست بذات ولا موضوع أصلًا.

وحبريّــة الإنســان، بعد، متجلّيّــة في وجوده وملكاتــه كافّة. فالإنســان كائن «طبيعيّ متجاوز للطبيعة». وعندما يمشي على الأرض، نراه، من ناحية، مخلوقًا أرضيًّا، ومن أخرى، مخلوقًــا سماويًّا تنزّل إلى عالم الدنيا[٢٨]. وعلى هذا المنــوال، لا تُحدّ ذاكرته، ولا خطابه، ولا خيالــه، بمستوًى مــن الواقع واحد. فمعظم ذكائــه ملكة «طبيعيّة متجــاوزة للطبيعة»، وسرّ مقدّس يُشــارك في كلّ ما يعنيه تجــاوز الطبيعــة في المسيحيّة. ومع هذا، فــإنّ الذكاء يعمل بنحو شبه طبيعيّ في الإنسان مستعينًا بالوحي ونعمته التوحيديّة. ولهذا، ومع كونه في هذا العــالم، فإنّ باستطاعــة الإنسان أن يجوز إلى الضفّة الأخرى مــن الوجود، وأن يأخذ موقعه في عالم القدس، وأن يرى الطبيعة وقد ازدانت بالنعمة. وعليه، فهو قادر على إزاحة الحدود الصارمة التي جُعلت بين الطبيعيّ والمتجاوز للطبيعة في اللاهوت المسيحيّ الرسميّ، وإن لم يكن تشديدٌ عليها في التقاليد الأخرى، أو في الأبعاد الحكميّة للتقليد المسيحيّ نفسه.

---

(٢٦) نجــد أنّ التقليد الإبراهيميّ، في مصداقَيــه اليهوديّ والمسيحيّ، وكذا التقاليد الأخرى، كما تشهد الهندوسيّة، نجد أنّها تؤمن بتوقّــف الكــون على ممارستهــا شعائرها، ونهوضها بأعبــاء شرعتها. ففي الهندوسيّــة، ثمّ تلازم بين التــزام شريعة مانو وبين الانحــدار التدريجــيّ للإنسان وبيئته الطبيعيّــة في دورة كونيّة معيّنة. كما تؤكّد كلّ التقاليد تقريبًــا، من المصريّة إلى الهنديّة-الأميركيّة، على هذا التلازم بين ممارسة الشعائر وقيام الكون.

(٢٧) «الإنســان، إمّــا أن يكون خليفةً، وإمّــا أن يكون حيوانًا يسوّغ مطالبته بحقوق خاصّة بمكره وبفعاليّة أنيابه المفترسة بعد أن عضدتها الآلة التقنيّة. وهو حيوان انتهى وقته. وإن كان حيوانًا كذلك، فلا حقوق يدّعيها - إن هو إلّا لحم. ولا يسع الفيلة، والأسود، والأرانب، والفئران في جحورها، سوى الابتهاج لأنّ الإنســان الغاصب قد توافر على سُبُل تدمير ذاته. أمّا لو كان خليفةً، فكلّ فساد واضطراب في عالم الخليقة المحيط به فهو في حسبانه».

Eaton, *King of the Castle*, op. cit., p. 123.

(٢٨) لا نريــد بهــذا التأكيــد أنّ الإنسان التقليديّ هــو ذاك المخلوق النصف-ملاك، المغــترب عن الطبيعة، كما تُصــوّره التقوائيّة المسيحيّــة في بعض نُسَخهــا. فالإنســان التقليــديّ الذي رأى إلى نفســه كوصيّ على الطبيعة، لم ير حرجًــا في دفن موتاه في التراب، وإن لم يعتبر نفسه كائنًا طبيعيًّا فحسب. ولقد عاش في كلّ أحواله في تناغم تامّ مع الطبيعة.

بعبارة متافيزيقيّة، يجد الإنسان مثاله في ذاك الوجود الكامل، أو الإنسان الكامل: مرآة الصفات والأسماء الإلهيّة، والنموذج البدئيّ للخليقة. هذا، ولكلّ إنسان مثاله الخاصّ به. فكلّ إنسان يمتلك الحقيقة الإلهيّة كإمكان في نفسه، وهو إمكان فريد بالفعل، إذ يعكس كلّ شخص بعينه الصورة المثال للنوع البشريّ كما تعكس كلّ نقطة على محيط الدائرة المحور في عين تغايرها مع النقاط الأخرى. فحقيقة الإنسان، كنوع وكفرد، لها جذورها في ذاك المجال الأوّليّ. وعليه، يخرج الإنسان، كنوع وكفرد، إلى هذا العالم من خلال «إعداد» وصيرورة تنأى به عن الإلهيّ؛ ويخرج من هذا العالم من خلال سُبُل ترجع به إلى الإلهيّ.

وتقوم كلّ التعاليم التقليديّة بشرح هذا «الإعداد» فيما خصّ تكوين الإنسان، لكن لا في الصياغات الدينيّة الظاهريّة المنهمكة بانهمام الإنسان المباشر بخلاصه، بحيث تترك جانبًا بعض العقائد، أو تمرّ عليها مرور الكرام، بل العمدة هنا هي الباطن، المأخوذ بالحقيقة بما هي هي. من أمثلة ذلك ما مرّ معنا من تقابل بين اليهوديّة الظاهريّة من جهة، والقابالا من أخرى. أمّا في الغرب المسيحيّ، وبخاصّة في الزمن الحديث حيث بات الوصول إلى التعاليم الحكميّة الباطنيّة أكثر تعذّرًا، فإنّ وجهة النظر الدينيّة بدت وكأنّها تشدّد على مبدإ الخلق من العدم، من دون أن تقدّم بيانًا متافيزيقيًا عميقًا لمعنى «من العدم» على النحو الذي أقدم عليه ابن العربيّ، مثلًا، حين عالج المفردة في الاستخدام القرآنيّ[٢٩].

وكنتيجة، شعر جمع كبير من مفكّري القرن التاسع عشر بلزوم الاختيار بين رؤية تقول بخلق العالم، وأخرى تتبنّى النظريّة الداروينيّة في تطوّر الإنسان. وكان من الطبيعيّ أن يميلوا إلى الثانية لكونها «أكثر معقوليّةً» في عالم انزاحت منه مقولات الرسوخ والثبات لصالح الصيرورات الدائمة، وفقدت مراتب الوجود العليا فيه كلّ واقعيّة في أذهان الذين رضخوا لاختزاليّات الفكر الحديث. وإلى يومنا، ما يزال العلماء الذين يدركون التهافت المنطقيّ، وحتّى البيولوجيّ، في نظريّة التطوّر يرون أنّ البديل الوحيد هو مبدأ الخلق من العدم، غير واعين أنّ المبدأ المتافيزيقيّ التقليديّ ينطوي على «إعداد» لوجود الإنسان، عند الله، من خلال مراحل وجوديّة سابقة على ظهوره على الأرض. ينبني هذا المبدأ، إذًا، على انحدار الإنسان في مستويات للوجود مرتفعة عن الجسمانيّة، وهو يقدّم رؤيةً لظهور الإنسان لا

(٢٩) انظر، **فصوص الحكم**، وقد ترجمه إلى الفرنسيّة تيتس بيركهارت وعلّق عليه. ثمّ ترجمته، من الفرنسيّة إلى الإنكليزيّة، آنجيلا كالم-سايمور. انظر، الصفحات ٢٣ و٣٥ من الترجمة الإنكليزيّة:

Ibn al-'Arabī, *The Bezels of Wisdom* (New York, 1980), ch. 2.

تتعارض مع المنطق، ولا مع الوقائع العلميّة – الوقائع، ولا أقول النظريّات والفرضيّات العلميّة – إذا ما أذعن المرء لوجود تراتبيّة في الوجود، وتعدّد لمستويات الواقع المحيط بالحالة الجسمانيّة. وكما سنرى لاحقًا في نقاشنا لنظريّة التطوّر، فإنّ النظريّة الحديثة برمّتها لا تعدو كونها محاولةً يائسةً للاستعاضة بمجموعة من العلل الأفقيّة، أو المادّيّة – في عالم صار واحديّ البُعد – عن الأبعاد الوجوديّة العموديّة، في محاولة لتفسير آثار العلل التي تنتمي إلى مستويات أخرى من الواقع.

فظهور الإنسان، في أيّ التقاليد نظرْتَ، يقع في مراحل عدّة: أوّلًا، في الألوهيّة نفسها، بحيث يكون ثمّة «جنبة» غير مخلوقة في الإنسان. ولذا أمكن للإنسان أن يختبر **الفناء** في الله و**البقاء** به، وصولًا إلى الاتّحاد المطلق. بعدها يولد الإنسان في اللوغوس، وهو في الواقع النموذج البدئيّ للإنسان والوجه الآخر للحقيقة إيّاها التي يسمّيها المسلمون «الإنسان الكامل»، والتي عادةً ما تماهيها التقاليد بمؤسّسها. ثمّ يُخلق الإنسان على المستوى الكونيّ، ما يُسمّى في الإنجيل «فردوس الله» [**الرؤيا** ٢ : ٧]، حيث يكتسي بجسد من نور انسجامًا مع وضعه الفردوسيّ. وينحدر بعدها إلى الجنّة الأرضيّة ويُعطى جسدًا آخر، سماويًّا لا يفسد. أخيرًا، يولد الإنسان في العالم المادّيّ، مع جسد يفنى وإن كان مبدؤه في تلك الأجسام اللطيفة النوريّة المنتمية إلى المراحل السابقة على إعداد الإنسان وتكوينه قبل ظهوره الأرضيّ[٣٠].

وبنحو متّصل، يحكي القرآن عن ميثاق أزليّ للإنسان مع الله، عندما أجاب على سؤال الله، «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ»، بـ«بَلَى»[٣١]. أمّا «أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ» فترمز إلى علاقة بين الله والإنسان سابقة على الخلق. وبذا صارت بمثابة لحن يتردّد في آذان أولئك الحكماء الذين نبّهوا الإنسان إلى حقيقته الإلهيّة الأزليّة بتذكيره بأسرار «أَلَسْتُ». ولا ينفصل هذا التذكير، أو

---

(٣٠) يضجّ التصوّف اليهوديّ بتفاسير ترتبط بتكوين الإنسان ووجوده في المراتب الوجوديّة العليا. انظر،

L. Schaya, "La genèse de l'homme, » *Etudes Traditionnelles*, no. 456-7 (Avril-Septembre 1977) : 94-131.

وهنا، يعالج الكاتب خلق الإنسان، وهبوطه، وخسارته طهارته الأولى، واستعادته حالته الأصليّة بحسب المصادر اليهوديّة ليخلص إلى أنّ «الوجود الإنسانيّ الذي ولد من الله، مقدّر له، بعد ولاداته وميتاته الكثيرة، أن يولد فيه من جديد، بما هو الله». وانظر،

L. Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, trans. N. Pearson (London, 1971), pp. 116ff; F. Warrain, *La Théodicée de la Kabbale* (Paris, 1949), pp. 73ff.; G. Scholem, *Major Trends in Jewish Mysticism* (Jerusalem, 1941), lectures 6 and 7.

(٣١) سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

هذا الكشف، عن مبدإ «إعداد» الإنسان في مراحل من الوجود مختلفة. عندما يقول حافظ الشيرازي، في قصيدته الشهيرة،

ليلة أمس[٣٢]، رأيت الملائكة، باب الخمّارة تقرعُ

طينةَ آدم تقولبُها، وفي وعاء الحبّ تسكب[٣٣]

فإنّه يريد، في كلامه على «الليلة المظلمة» التي تسبق ضوء الصباح، حالة عدم التعيّن، حيث الإنسان، في مادّته الأولى، يُقولَب في حضرة الله، قبل تعيّنه وهبوطه إلى الأرض؛ لكن حتّى هذه المادّة بعد أن صاغتها أيدي الملائكة هي الإنسان في مرحلة الإعداد والهبوط، وليست الإنسان في حقيقته غير المخلوقة في الله.

ومن الملفت أنّ التعاليم التقليديّة، مع معرفتها بوجود مخلوقات سبقت الإنسان على الأرض، فهي تعتقد أنّ الإنسان يسبقها في المستوى الأوّليّ، وأنّ ظهوره على الأرض جاء إثر هبوط، لا صعود. لقد سقط الإنسان على الأرض من حالته اللطيفة فخرج، كما تُصوّره بعض التقاليد، كما لو من غيمة، أو على عربة. والغيمة، هنا، ترمز إلى المرحلة الوسيطة بين اللطيف والمادّيّ. وهكذا يظهر الإنسان على الأرض؛ كائنًا كلّيًّا محوريًّا يعكس المطلق، لا في ملكاته الروحيّة والذهنيّة فحسب، بل حتّى في جسده.

وإذا كان الإنسان البروميثيّ قد غابت عن بصره مراتب الوجود العليا، فاضطرّ إلى سلوك مسار عمليّة زمنيّة غامضة، اسمها التطوّر، خرجت به من حضن مجموعة من الجزيئات بحسب تصوّر العلم الحديث، فإنّ الإنسان الحبريّ لطالما رأى إلى نفسه كمنحدر من حقيقة أُعِدَّت في العوالم لتصل إلى الأرض في شكل مكتمل، ككائن محوريّ شبيه بالإله. وإذا ما رأينا إلى الإنسان ككائن مدرِك للأسباب، لا فقط تلك الأرضيّة الأفقيّة، بل العموديّة كذلك، فإنّ القرد ليس الإنسان في بعض ماضيه الذي تجاوزه الآن، بل هو ما لا يستطيع الإنسان أن يكونه أبدًا، بالتحديد لما هو عليه، ولما كانه. الإنسان الحبريّ إنسان على الدوام. ويرى المنظور التقليديّ، أي منظور الإنسان الحبريّ، إلى حضور القرد كرمز كوزمولوجيّ، فهو مخلوق ذو مغزى؛ ومغزاه، بالتحديد، أن يُظهر ما تستثنيه الحالة البشريّة المحوريّة بفعل

(٣٢) أو «دوش» بالفارسيّة، وهي الليلة المظلمة. المترجم.

(٣٣) دوش ديدم كه ملائك در ميخانه زدند [گل آدم بسرشتند وبه پيمانه زدند

The Divan, trans. H. Wilberforce Clarke (Calcutta, 1891), vol. 1, p. 406.

كونهـا محوريّةً. أن ندرس حالة القرد متافيزيقيًا، لا فقط بيولوجيًا، يعني أن نقبض على ما لا يستطيع الإنسان أن يكونه، وما لم يكنه أبدًا.

وقـد حكت علوم الإنســان التقليديّة مطوّلًا عن بنية الإنســان الداخليّة وملكاته، وعن مغزى جسده وقواه. ويكتشف المرء، في هذه المصادر، تأكيدًا دائمًا على أنّ الإنسان يمتلك مدخـلا إلى مستويات متعدّدة من الوجـود والوعي داخله، وإلى تراتبيّة من الملكات، بل إلى «جواهـر» لا يمكـن اختزالها في مقولتَي البـدن والنفس، أو الذهن والجسـد، انسجامًا مع الثنائيّـات الشائعة في الفكر الغربيّ المابعد–ديكارتـيّ. إنّها ثنائيّة تتجاهل الوحدة الأساسيّة للعـالم الأصغر الإنسانيّ، بالتحديـد لأنّ كلّ ثنائيّة تنطوي على تقابل، وبخلاف التثليث، لا تستطيـع الثنائيّات أن تعكـس الوحدة. وهكذا، في المستوى الأوّل مـن فهم العالم الأصغر الإنسـانيّ، علـى المرء أن يأخذ بعين الاعتبـار الطبيعة الثلاثيّة للكائـن البشريّ، وهي تتكوّن من الروح، والنفس، والبدن – وإن لم تكن هذه القسمة غريبةً عن التقليد الغربي، المسيحيّ واليونانيّ–الإسكنـدريّ، أقلّه فيما يتّصل بالهرمسيّة المسيحيّة. فالنفس مبدأ الجسد، إلّا أنّها في الإنســان «العاديّ» تابعة للروح، فلا تصـل إلى خلاصها وغبطتها إلى باقترانها بالروح، وهذا موضوع أثير في كثير من النصوص الخيميائيّة(٣٤).

وتظـلّ هذه القسمة الثلاثيّـة، في كلّ الأحوال، تبسيطًا لوضع أكـثر تعقيدًا. فالإنسان، في واقـع الأمـر، يشتمل في داخله على مستويات وطبقـات من الوجود. من هنا، لا تحكي التقاليد المختلفة، من مثل التنتريّة والصوفيّة، كما والهرمسيّة الغربيّة، عن بدن هو مقابل النفس أو الـروح، بل عن أبدان عـدّة، ليس البدن المادّيّ سوى غلافها الأكـثر خارجيّةً وظاهريّةً. فالإنســان يمتلـك أبدانًا لطيفةً وروحانيّـةً انسجامًا مع العوالم المختلفة التـي قد يسافر فيها. وثمّـة، بعد، انقلاب بين مستويات الوجود المختلفة بحيث تكـون نفس الإنسان – ونريد منها في هذا السياق كلّ ما هو لامادّيّ في وجوده – المتشكّلة في هذا العالم بحسب أفعاله، متظهّـرةً في هـذا العالم الوسيـط على أنّها «جسـده». وإلى هذه المسألة يشـير أئمّة الشيعة، وفي صـدد حالات ما بعد الموت، وبخاصّة فيما يتّصـل بـ«الإنسان الكامل» الذي يمثّلونه،

(٣٤) الهرمسيّـة، كمـا تقدّمها النصوص الخيميائيّـة، تنطوي على أنثْرُبولوجيا في غاية العمق. ويبـدو أنّها، اليوم، باتت تستقطب الأنثرُبولوجيّين الغربيّين الذين اصطدموا بقصورات الأنثرُبولجيا الحديثة، فطفقوا يسعون خلف علم يُعنى بالأنثرُبوس حقًا، لا بما هو حيوان يمشي على قدمَين كما يتوهّمه الإنسان الحديث المعلمن. عن اقتران النفس والروح في الخيمياء، انظر،

T. Burckhardt, *Alchemy* (Ballimore, 1971), ch. 17.

بقولهم: «أرواحنا أجسادنا، وأجسادنا أرواحنا»[٣٥]. فالرحلة الإنسانيّة خلال مراحل الوجود والصُّوَر، أو العودة إلى المستوى عينه من الواقع، بحسب القراءة الشعبيّة للأديان الهنديّة[٣٦]، أو إلى مستويات مختلفة من الواقع، بحسب قراءة التقاليد الإبراهيميّة، إنّ هذه الرحلة تضاهي الرحلة الداخليّة التي يقطعها الإنسان في وجوده الخاصّ.

فالإنسان يحوز بدنًا أثيريًّا لا يفنى، وبدنًا روحيًّا مشعًّا يُضاهي «الدنياوات» الأُخرى الموجودة في حالات الوجود الأعلى. وتمامًا كما يكون كلامنا على النفس والبدن متناظرًا مع الكلام على السماء (أو السماوات) والأرض، فإنّ رؤيتنا أبدان الإنسان المتعدّدة تتناظر ورؤية المستويات الوجوديّة العليا في امتلاكها، كلّ مستوًى على حدة، أرضًا وسماءً. فعلى كلّ حال، يولد الإنسان، بنعمة الأميدا بوذا، في «الأرض الطاهرة»، لا في «السماء الطاهرة»، وهي رمزيّة (الأرض) شاملة للسماويّ والفردوسيّ معًا[٣٧]. إنّها الأرض السماويّة التي يحكي عنها التصوّف الإسلاميّ كذلك. وقد لعبت دورًا مهمًّا في الزرادشتيّة، حيث تُصوِّرت الأرض نفسها على أنّها في الأصل ملاك[٣٨].

ولئن كان للتقاليد المختلفة تصوّراتها الخاصّة فيما خصّ «الأبدان» المختلفة، فإنّها

---

(٣٥) غالبًا ما عُني صدر الدين الشيرازي وغيره من الحكماء، بالأسئلة المعاديّة المتمحورة حول مسألة البدن اللطيف وصلته بالنفس المصيغة بالفعل الإنسانيّ - وهو ما يشير إليه الحديث المذكور. انظر، على وجه الخصوص، تعليقة الشيرازي على أصول الكافي للكليني، وتعليقته على حكمة الإشراق للسهروردي. وانظر،

Corbin, "Le Thème de résurrection chez Mollâ Sadrâ Shîrâzî (1050/1640) commentateur de Sohrawardî (587/1191)," in *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem, 1968), pp. 71-115.

(٣٦) حول تأويل التقليد الشعبيّ الهنديّ لمسألة التناسخ، انظر،

Coomaraswamy, "On the One and Only Transmigrant," *Journal of the American Oriental Society* 44, supplement no. 3, and in Lipsey, *Coomaraswamy*, vol. 2.

(٣٧) على المرء أن يلحظ، في هذا السياق، معنى «الأرض Land» في الكتاب الآيسلنديّ القديم «Land-Náma-Bók»، وقد قابله كوماراسوامي، في غير مناسبة، بـ«الرغ فيدا». انظر،

Coomaraswamy, "The Rg Veda as Land-Náma-Bók," in his *The Vedas - Essays in Translation and Exegesis*, pp. 108-9.

تشير الرغ فيدا نفسها (الجزء ١، الصفحتان ١٠٨، المقطع ٩، والجزء ١٠، الصفحة ٥٩، المقطع ٤) العوالم الثلاثة على أنّها «أراضٍ». بنحو مماثل، لا تحكي القابالا على جنّة أرضيّة فحسب، بل على «أرض عليا (Tebel)» كذلك، وعلى ستّ أراضٍ أخرى، طبيعتها متشظّية، بحيث يكون لدينا، في المحصّلة، سبع أراضٍ كما في سفر التكوين من كتاب الزوهار. انظر،

Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, op. cit., pp. 108-9.

(٣٨) انظر، Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, trans. N. Pearson (Princeton, 1977);

حيث يشرح هذه المسائل تفصيلًا. حتّى إنّ كوربان يحكي على «الجيوسوفيا» على أنّها حكمة محورها الأرض والمعرفة المقدّسة بالأرض، مع تضمينه الأرض السماويّة، في مخالفة كاملة لما تُعنى به الجغرافيا أو الجيولوجيا عادةً.

جميعها تتّفق على الترابط بين هذه المسألة وبين تحقّق المعرفة بالمقدّس وإحراز الفضيلة. فالله هـو من أعطى الجسد الإنسانيّ جماله، ولم يترك تحديده للإنسان. إلّا أنّ نوع «البدن» الذي نحـرزه ما بعد المـوت، أو من خلال الممارسات التدرّجيّة، فيعتمد علـى كيفيّة إنفاقنا لتلك الهبـة السخيّـة، وهي الحياة الإنسـانيّـة. إذ عندما تصل هذه الحيـاة إلى نهايتها، ينغلق الباب الذي كان مفتوحًا على اللامتناهي. وحده الإنسان، بممكناته الإنسانيّة، يقدر على الدخول من الباب. وكلّ الفارق هنا: أن يعبر الإنسان أو ألّا يفعل[٣٩].

بأيّ الأحوال، وفيما خصّ الإمكانات الإيجابيّة، لا السلبيّة أو الشيطانيّة، فإنّ الأجساد المختلفـة للبـوذا أو البوديساتفـا المذكورة في مدارس الهندوسيّة الشماليّـة، والمحوريّة في الإسكاتولوجيـا البوذيّة وطرائق التأمّل، وكذلك الشاكـرا بما هي محور الأجسام والطاقات اللطيفة - وهي الآلة النفسيّة عند أبرقلس، أو اللطائف في الصوفيّة - كلّها تشير إلى الواقعيّة الهائلة التي ينفتح عليها العالم الأصغر الإنسانيّ متى ما توقّف الإنسان عن العيش على سطح وجـوده فحسب. حتّـى إنّ بعض التقاليد يحكي عـن إنسان النور، وعـن تركيبة الإنسان الداخليّ البنيويّة والفيزيولوجيّة ذات التأثير على البدن الإنسانيّ - وإن لم تهتمّ به البيولوجيا الحديثة - إذ البدن المادّيّ يعكس المطلق في مستواه الخاصّ، ويمتلك طبيعةً إيجابيّةً لها قابليّة كبيرة في إيصالنا إلى الفهم التامّ لطبيعة الإنسان[٤٠].

وليـس الجسد محلّ الشهوة، بـل آلتها فحسب. ورغم أنّ النسكيّـة عنصر أساس في كلّ درب روحـيّ أصيـل، إذ ثمّة في النفس ما يجب أن يموت لتبلـغ الكمال، فإنّ الجسد نفسه هيـكل الله. إنّه الفناء المقدّس حيـث يتجلّى الحضور الإلهيّ، أو النـور الإلهيّ[٤١]. وهذا ما

(٣٩) تتّفق المعاديّات التقليديّة - ونحن لا نستطيع أن نعالج موضوعاتها المعقّدة هنا - على أنّ الكائن البشريّ لا يستطيع أن يستفيد مـن الحالـة الوسطيّة التي ولد فيها، وينتقل منها إلى موطن الروح إلّا في هذه الدنيا، وأن لا ضمانة أنّ الإنسان سيولد في حالة وسطيّة أخرى بعد الموت إن لم يعش بحسـب التقليد، وانسجامًا مع الإرادية الإلهيّة.

(٤٠) في التصـوّف الإسلامـيّ، وبخاصّـة في مدرسة آسيا الوسطى المرتبطة بشخص نجم الدين كـبرى، ثمّ فهم متقدّم لفيزيولوجيا «الإنسـان النورانيّ». انظر:

H. Corbin. *The Man of Light in Iranian Sufism*, trans. N. Pearson (Boulder, Colo., and London, 1978), and idem, *En Islam iranien*, vol. 3.

وهـذا ما نجده، كذلـك في القابالا (راجع كتاب الزوهـار) وفي الأديان الإيرانيّة العتيقة التي تحكـي عن أبعاد الإنسان الكونيّة متوسّلةً لغة الأنوار. انظر:

B. T. Anklesaria, *Zand-Ākāsīh, Iranian of Greater Bundišn* (Bombay, 1956); and J. C. Coyajee, *Cults and Legends of Ancient Iran and China* (Bombay, 1963).

(٤١) هيـاكل النـور هو عنوان واحـد من أبرز كتابات السهروردي. ومفردة هيكل تعني في العربيّة الجسد؛ فالعنوان يشير إلى رمزيّة الجسد كهيكل يحضر فيه نور الله.

تشـدّد عليـه الأديان الشرقيّة، وكذلك يفعـل التقليد المسكونيّ في المسيحيّـة الأرثوذكسيّة. فالحفـاظ على الذهـن في الجسد، وعلى الاسم الإلهيّ في مركـز الجسد، أي القلب، يلعب دورًا بالـغ الأهمّيّـة. ولا يغيب هذا المنظور عن الهرمسيّة المسيحيّة، وإن لم يعتن به اللاهوت المسيحيّ الغربيّ(٤٢).

يتكـوّن الجسـد الإنسانيّ من ثلاثة عناصـر أساسيّة: الرأس، والبـدن، والقلب. القلب، وهـو المركز الخفيّ لكلّ مـن الجسدَين المادّيّ واللطيف، هو مقرّ الـذكاء، ونقطة الربط بين الحالة الإنسانيّـة الأرضيّة والحالات الوجوديّة الأرفع. وفي القلب، يتلاقى الوجود والمعرفة ويتوحّـدان. أمّا الرأس والبدن فهما أشبه باستطالات، أو امتدادات، للقلب: فالرأس، الذي يرتبـط نشاطه بالذهن، هـو امتداد لذكاء القلـب، أمّا البدن فامتداد لوجـود القلب. وهذا الانفصـال هو ما يعيّن تمفصل الإنسان وتمظهـره. إلّا أنّه ليس انفصالًا كاملًا. فثَمّ في الذهن عنصـر وجـود، وثَمّ في البدن عنصـر ذكاء، ولكنّ الإنسان المستغـرق في وهم نمط الوجود البروميثـيّ، والغافل عـن طبيعته الشبيهة بالإله، يميل إلى نسيـان هذين العنصرَين. فالإنسان الحديـث، وهو بروميثـيّ بمقدار ما يكون هـذا الانحراف في طبيعته ممكنًـا، نسيّ للسكينة وراحـة البال التي تعكس الوجود، ونسيّ لـذكاء البدن. ومن هنا كان الإنسـان المعاصر، في سعيـه وراء المقدّسـ ووراء إعادة اكتشـاف الإنسان الحبريّ، يفتّش عن طـرق تأمّل تسـكّن الذهن المضطرب وتتركه، ببساطة، يكون. فيفتّش عن طريق يتغلّب بها على النشاط الدماغيّ الزائـد الذي يرهق الإنسان الحديث، ليعيد اكتشـاف الحكمة والذكاء في الجسد من خلال اليوغـا، والطبّ الشرقـيّ، والطعام الطبيعيّ، وما شاكل ذلـك. إنّ كلَي المسعيَين لا يعدوان كونهما بحثًـا عن القلب الذي، في الإنسـان الروحيّ المدرِك نـداءَه الباطنيّ، يخترق الرأس والجسـد، موحّدًا إيّاهما في المركـز، مانحًا النشـاط الذهنيّ عطر التأمّـل، والجسدَ حضورًا فكريًّا وروحيًّا ينعكس في إيماءاته وحركاته(٤٣).

---

(٤٢) بطبيعـة الحـال، لا يخلو الأمر من استثناءات، سواء في العصر القروسطيّ، حيث نجـد أمثال دانتي، أو في حقبات لاحقة كما نجـد في كتابـات باراسلسوس، وحتّـى في القرن التاسع عشر كما نجد في شعر وليام بلايـك. عن المغزى الروحيّ للجسد في ارتباطه بـ«الجسد اللطيف»، انظر،

G. R. S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition* (London, 1919); C. W. Leadbeater, *Man Visible and Invisible* (Wheaton, Ill., 1969); D. Tanseley, *Subtle Body, Essence and Shadow* (London, 1977).

(٤٣) لا تخفـى أهمّيّـة الإيماءات في المجتمعـات التقليديّة، وخاصّةً في ارتباطهـا بالرموز المقدّسة التي تجلّـي نفسـها في كلّ أوجه الحضـارات التقليديّة، ومن ضمنها الفنّ. المودرا، في كلّ من البوذيّة والهندوسيّة، هي مثال كامل عن دور الإيماءة المحوريّ. عن المغزى الروحيّ للقلب، والرأس والجسد، انظر،

Schuon, "The Ternary Aspect of the Human Microcosm," *Gnosis, Divine Wisdom*, pp. 93-99.

وعليـه، فإنّ وجه النبيّ وجسده – وكذا حال الأفتار والقدّيس – يجلّيان حضور القلب مـن خلال جوّانيّة تجتذب إلى المركـز، ومن خلال نعمة ساطعة وفيّاضـة تُسكر وتوحّد في آن. أمّـا أولئك المحرومون من رؤية الأنبياء، فيمكنهم، على الأقلّ، اللجوء إلى الفنّ المقدّس لتلـك التقاليد التي تبني علـى أيقونيّة الصورة البشريّة للمؤسّسـ، أو الشخصيّات الروحيّة الأساسيّة، فتذكّرنا بالتحفة الفنيّة التي هي الإنسان. أن نعاين صورةً لبوذا، يابانيّة أو تيبيتيّة، مـع انشداد أعيننا إلى الداخـل، إلى القلب، وإلى الجسد المشعّ بحضـور الروح التي تسكن القلـب، هو أن نقبض على العلاقـة الأوّليّة المثاليّة بين القلب وكلّ من الرأس والجسد اللذين يحتفظـان برمزيّتهما المعقولة، بل حتّى حكمتهمـا، سواء كان «الذهن» المنبتّ عن جذوره واعيًا لذلك أم لم يكن.

ثمّ انظر إلى وقفة الإنسان كيف تعكس، توًّا، دوره كمحور يربط السماء والأرض؛ هي وقفـة تعكس طبيعة هذا الجسد المحوريّة و«المطلقـة». فالرأس المتطاول إلى السماء يرمز إلى سعـي الإنسـان وراء المتعال. والصدر يعكس المجد والنبـل، بطبيعة أكثر صرامةً في الرجل، وأكـثر سخاءً في المرأة، أمّا الأعضاء التناسليّة فتعكس تكوينه الفَقْريّ، والفاعليّةَ الإلهيّة التي تكـون نتيجتها الأرضيّة إنجابًا لرجل آخـر – أو امرأة أخرى – ليس لنا أن نرى إليه كمجرّد كائـن بيولوجيّ، وإن خرج إلى هذه الدنيا عن طريق بيولوجـيّ[٤٤]. فالعلم المقدّس يتعاطى مع جسد الإنسان على أنّه، بنفسه، دليل على نشوء الإنسان من أصل سماويّ، وعلى أنّه قد وُلد لأجل هدف يتجـاوز أكناف حيوانيّته. فتعريف الإنسان ككائن قطب لا ينعكس فقط في ذهنـه وكلامـه وغيرها من ملكاته الباطنة، بل، كذلـك، في جسده الذي يقف في قطب دائرة الوجود الأرضـيّ، ويمتلك جمالًا ومغزًى ذا طبيعة محض روحيّة. فهذا الجسد نفسه، جسـد الرجل والمـرأة، يكشف عن قدر الإنسان؛ هو كائن قُدِّر للبقاء، كائن جُعل كمالُه في الترقّـي في بُعد الوجود العموديّ، بعد أن وصل إلى قُطـب الوجود الأفقيّ. وبعد أن وصل إلى نقطـة تقاطع الصليب[٤٥]، عليه أن يترقّى في المحور الأفقيّ، وهو الدرب الوحيد ليتعالى علـى ذاته مع بقائه إنسانًا بالكامل، إذ كونه إنسانًا هو في تخطّيه لذاته. وكما يقول القدّيس أوغسطينوس، أن تظلّ إنسانًا يعني أن تصير فوق–إنسان.

---

(٤٤) انظر،

Schuon, *Du Divin à l'humain*, pt. 3.

(٤٥) يرمز الصليب، في بُعدَيه العموديّ والأفقيّ، إلى الإنسان الكامل المنطوي، في ذاته، على ممكنات الوجود كلّها. انظر،

Guénon, *Symbolism of the Cross*, trans. A. Macnab (London, 1958).

بالإضافة إلى ما سلف، يملك الإنسان عددًا من الملكات الباطنيّة، وذاكرةً[٤٦] أرقى بكثير ممّا يتصوّره أولئك الذين أنتجتهم التربية الحديثة، إذ تلعب دورًا إيجابيًّا في النشاط الفكريّ والفنّيّ للإنسان التقليديّ. وهو يحوز خيالًا – بعيدًا عن كونه مجرّد وهم – قادرًا على خلق الصور التي تضاهي الحقائق الكونيّة، ويلعب دورًا محوريًّا في الحياة الدينيّة، وحتّى الفكريّة، أعمق غورًا بكثير ممّا يمكن للعالم الحديث أن يتصوّره لإملاق رؤيته إلى الواقع بحيث تستثني مجالًا بكامله نستطيع أن نسمّيه الخيال، في تمييز له عن المتخيَّل[٤٧]. كما ويمتلك الإنسان تلك النعمة الإعجازيّة، الكلام، التي تمكّنه من تظهير المعرفة التي اندمج عليها قلبه وذهنه. وكلامه انعكاس لطبيعته الشبيهة بالله وأثر لها. وهو بعد انعكاس للّوغوس الذي يشعّ في قلب وجوده. فبكلامه يصوغ كلمة الله. وبكلامه المتّخذ شكل صلاة، بل بصلاة القلب التي هي الكلام الباطن، والذكر الخفيّ، يصير الإنسان صلاةً. يحقّق الإنسان تمام طبيعته الحبريّة في صلاة الإنسان الكامل الذي ينطوي فيه كلّ الخلق، تنطوي فيه السماوات والأرض.

أمّا من حيث قواه وملكاته، فإنّنا نستطيع أن نقول إنّ الإنسان يمتلك ثلاث قوًى، أو مراكز استقطاب، تعيّن مسار حياته، وهي الذكاء والشعور والإرادة. ثمّ هو، كإنسان شبيه بالإله، قادر على امتلاك (١) الذكاء المطلق، وغير المشروط، والقادر على معرفة الحقيقة بما هي هي؛ و(٢) الشعور القادر على تخطّي محدوديّات الإنسان وصولًا إلى الأسمى، من خلال المحبّة والمعاناة والتضحية، وكذلك الخوف[٤٨]؛ و(٣) الإرادة الحرّة المختارة التي تعكس الحرّيّة الإلهيّة.

ولكن جرّاء انفصال الإنسان عن كماله الأصليّ، وإثر الارتجاجات الناشئة، في الوضع

---

(٤٦) شهدت السنوات الأخيرة اهتمامًا ملحوظًا باستعادة النظرة التقليديّة إلى الذاكرة. انظر،

F. Yates, *The Art of Memory* (Chicago, 1966).

(٤٧) كان كوربان أوّل من وظّف هذه المفردة – بالفرنسيّة بالطبع – كيما يميّز الدور الإيجابيّ للخيال عن التداعيات الانتقاصيّة المرتبطة بمفردة «المتخيّل». ولكنّ السنوات الأخيرة، بعد قرون من الازدراء، شهدت إعادة تقييم ملفتة للفهم التقليديّ للخيال. وكان من أبرز الفلاسفة والباحثين الذين انصرفوا إلى هذه المسألة جيلبر دوران الذي أسّس في شاميري، في فرنسا، مركزًا لدراسة شؤون الخيال. انظر كتابه،

Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire (Paris, 1979); and Corbin, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabi*, trans. R. Manheim (Princeton, 1969). See also R. L. Hart, *Unfinished Man and the Imagination* (New York, 1969).

(٤٨) نتيجة فقدان معنى العظمة والهيبة المرتبطين بالألوهيّة، فإنّ شعور الخوف، عند الإنسان الحديث، انحصر في جوانبه، أو تداعياته، السلبيّة. أمّا في السياق التقليديّ، فإنّ المقولة الإنجيليّة التي ردّدها، من بعد، بولس الرسول ونبيّ الإسلام – «رأس الحكمة مخافة الله» – تظلّ راسخة المغزى إذ تضاهي حقائق الأشياء، ومقتضيات الحال، واحتياجات الإنسان الأكثر إلحاحًا من حيث هو كائن خُلق للخلود.

الإنسانيّ، عن ما تسمّيه المسيحيّة «السقطة»، فإنّ هذه القوى لا تعمل بالضرورة بمقتضى طبيعة الإنسان الإلهيّة. فسقوط الإنسان إلى الأرض، تمامًا كهبوط رمز من مستوًى أعلى من الواقع، يعنى انعكاسًا وانقلابًا قد يؤدّي، في حالة الإنسان، إلى الانحراف. هنا يرتدّ الذكاء إلى ألاعيب ذهنيّة. وينحدر الشعور إلى ما لا يتجاوز التجاذب حول ذاك التخثّر الوهميّ الذي عادةً ما نسمّيه ذواتنا، والذي لا يعدو كونه «الأنا» في طورها السلبيّ كعقدة نفسيّة. وتنحطّ الإرادة فتُقصَر على مجرّد دافع لفعل كلّ ما ينتزع الإنسان عن مصدر وجوده، وعن ذاته الحقيقيّة. أمّا عندما تحتكم هذه القوى للتقليد، وتصطبغ بقوّة النور والنعمة المنبثقَين من الوحي، فهي تبدأ بالكشف – كما جسد الإنسان – عن أبعاد طبيعة الإنسان الإلهيّة. إلّا أنّ الجسد يظلّ أكثر براءةً ووفاءً للصورة التي خلقه الله عليها، إذ تشوّه الإنسان وانحرافه عن النموذج الذي اختطّه الله له، يتجلّى وحسب في هذا العالم الوسيط الذي يُماهي الإنسان به نفسه، أي عالم الإرادة، والشعور، والذكاء في صورته الذهنيّة، إن لم نقل الذكاء في حقيقته. في الحالة الطبيعيّة، أي في حالة الإنسان الحبريّ، يكون هدف القوى الثلاث، أو الملكات الثلاث، أي الذكاء والشعور والإرادة، هو الله. بل إنّ الشعور والإرادة، في المنظور الحكميّ، يرتبطان بالذكاء، ويتلاقحان معه، إذ كيف للمرء أن يحبّ دون أن يعرف؟ وكيف له أن يريد دون أن يعرف؟

ويمكن الوصول إلى فهم حقيقة الإنسان –بما هو أنثروبوس– من خلال النظر إلى تجزّؤاتها وتشعّباتها التي تميّزها. فبحسب بعض التعاليم التقليديّة، يكون الأنثروبوس الأصليّ خنثويًا، وإن حكت بعض التقاليد عن كائنَين، ذكر وأنثى، يكون اتّحادهما كمال الحالة الخنثويّة[٤٩]. في كلَي الحالَين، فإنّ الكلّيّة والكمال الكامنَين في الحالة الإنسانيّة، والنعمة المرتبطة بالاتّصال الجنسيّ، تنتمي كلّها إلى حقيقة الحالة الخنثويّة السابقة على انفصال الجنسَين. إلّا أنّ الثنائيّات التي تصبغ العالم المخلوق، والتي تتجلّى في كلّ مستويات الوجود اللاحقة للمستوى الأوّليّ، كالين واليانغ، والبوروشا والبراكارتي، والفاعليّة والانفعال، والصورة والمادّة، لا يمكن لها إلّا أن تظهر في عالم تلك الحقيقة الخنثويّة، وتُعطي الذكر والأنثى اللذين، في كلّ الأحوال،

(٤٩) على سبيل المثال، ففي الهند، وإن كانت التنتريّة تشير إلى شخص خنثويّ هو **الأردناري**، فإنّ المدرسة الشيفيّة تمثّل الحالة الخنثويّة، أيقونيًّا، من خلال اتّحاد شيفا وبارفاتي، اللذين يُدمجان أحيانًا في صورة شخص نصفه ذكر ونصفه الآخر أنثى. وفي هذا الحالة، تُعرَف شيفا على أنّها الأردناريشفارا. عن مغزى الخنثويّة وبعض التطبيقات المعاصرة لهذا الرمز، انظر،

E. Zolla, *The Androgyne, Fusion of the Sexes* (London, 1981); K. Critchlow, *The Soul as Sphere and Androgyne* (Ipswich, U.K., 1980).

لا يطابقان الين واليانغ كلّ المطابقة. ولأنّهما مخلوقان، وجب أن يشتملا على كِلي المبدأين مع طغيان أحد طرفَي الثنائيّة على الآخر. ثمّ، في تكاملهما، يعيد الذكر والأنثى خلق وحدة الحقيقة الخنثويّة، ويعكسان، في اتّحادهما الجنسيّ الأرضيّ، النشوة الفردوسيّة التي تنتمي إلى الأنثروبوس الخنثويّ. ومع هذا، تنعكس هذه الحقيقة الخنثويّة في كلّ من الرجل والمرأة، وهذا منشأ تلك العلاقة من التكامل والتنافس بينهما. بأيّ الأحوال، لا ينحصر التمايز بين الذكر والأنثى في البيولوجيا. ولا حتّى في الجوانب النفسيّة أو الروحيّة. بل جذوره تضرب في الطبيعة الإلهيّة نفسها؛ فالرجل يعكس إطلاق الطبيعة الإلهيّة، والمرأة تعكس لاتناهيها. وإذا ما تصوّرنا وجه الله إلى العالم في صورة ذكوريّة، فإنّ لاتناهيه الباطنيّ يُرمز إليه في الأنوثة - وكذا الحال مع رحمته وحكمته[٥٠]. وهكذا تعكس الجنسانيّة البشريّة - وهي أبعد الأشياء عن أن تكون عَرَضًا أرضيًّا - المبادئ الحاملة للمغزى المتخطّي للأكوان. وليس من دون سبب أن تكون الجنسانيّة هي السبيل الوحيد المفتوح أمام الناس، غير المحبوّين بهبة الرؤية الروحيّة، لاختبار «اللامتناهي» من خلال الحواسّ، وإن للحظات قليلة عابرة. فالجنسانيّة هذه تترك أثرها العميق على النفس، عند الرجل والمرأة، وتؤثّر عليهما بنحو أكثر رسوخًا من أيّ نشاط جسديّ آخر. وعليه، فإنّ فهم طبيعة التمايز الذكريّ-الأنثويّ، وتقدير الصفات الإيجابيّة التي يُظهرها كلّ جنس، يعني أن نحرز فهمًا أعمق لطبيعة الكائن الخنثويّ التي يحملها كلّ من الذكر والأنثى في أعماق وجودهما[٥١].

والإنسان، بعد، لا ينقسم بحسب الجنس فحسب، بل بحسب الأمزجة التي يُشارك فيها الجنسان كذلك. والأمزجة الأربعة في الطبّ الجالينيّ [نسبةً إلى جالينوس] التقليديّ، ولها نظائرها في مدارس الطبّ التقليديّ الأخرى، لا تخصّ الجسد المادّيّ وحده، بل لها صلة بالمادّة النفسيّة، بل بكلّ الملكات التي تشكّل ما نسمّيه النفس. وهي لا تؤثّر على المشاعر فحسب، بل على الإرادة كذلك، وعلى بعض أنماط اشتغال الذكاء التي تظلّ، في ذاتها، فوق تعديلات المزاج. قد نستطيع أن نقول الأمر عينه بحقّ الغوناصات الثلاثة في الكُزمولوجيا الهندوسيّة، أي تلك الميول الأساسيّة للمادّة الأولى للكون، أو البراكارتي، التي

(٥٠) ليس على سبيل العَرَض أن ترد هذه المفردات (الرحمة، الحكمة) بصيغة الأنثى في كثير من اللغات التقليديّة.

(٥١) إنّ محاولة الإنسان الحديث تدمير كلّ تمايز كيفيّ بين الذكر والأنثى، تحت مسمّيات شكل من أشكال المساواة، لا تعدو كونها تداعيًا من تداعيات استطالة الإنسان البروميثيّ من حقيقته النموذجيّة للحالة الإنسانيّة، وبالتالي، انعدام الأحساس بهذا الاختلاف الكيفيّ بين الجنسين.

لا تخصّ العالم المادّيّ وحده، بل تتجاوزه إلى الأنواع البشريّة[52]. وقد يستطيع المرء أن يقول إنّ الإنسان يتمايز بحسب مبدأي الين واليانغ؛ أو الغوناصات الثلاثة، وهي ساتفا، أو الميل الصعوديّ، راجا، أو الميل الامتداديّ، وتاماس أو الميل النزوليّ؛ أو بحسب الطبائع التي تمتلك صلةً وثيقةً بالأخلاط الأربعة التي تشير إليها المخطّطات الكزمولوجيّة.

كما ويمكن تقسيم الأنواع البشريّة بحسب الأسترولوجيا [علم النجوم التقليديّ]. وهنا نفهم الأسترولوجيا في معناها الرمزيّ والكونيّ، لا بمعناها التنبّؤيّ - بمعنى التنجيم[53]. فالتصنيفات الأسترولوجيّة، وهي وثيقة الصلة بالطبّ التقليديّ والأنماطيّات [علم الأنماط] المادّيّة، تُعنى بالتناظرات الكونيّة لجوانب النفس الإنسانيّة المتعدّدة، وتكشف عن انكسارات ضوء المثال الإنسانيّ في مرآة الكون، بحيث نضع اليد على تنوّع هذه الانكسارات فيما خصّ الصفات المرتبطة بإشارات الأبراج والكواكب. بمعنًى ما، تُعنى الأسترولوجيا التقليديّة بالإنسان في مستوى وجوده الملائكيّ، بيد أنّها تكشف، إن أدركنا مغزاها الرمزيّ، عن أنماطيّة للإنسان تبوح بوجه جديد من التمايز بين الأنواع [الأنماط] البشريّة. ثمّة، إذًا، تناظرات بين أجزاء البدن، وكذلك بين قوى الإنسان الذهنيّة، وبين الإشارات الأسترولوجيّة والاتّصال الحميم المتأتّي من حركة الأفلاك. وهذه، بالإضافة إلى «الجوانب» المختلفة والعلاقات بين حركات الإنسان والكواكب، كلّها سُبُل لتظهير الصلة الجوّانيّة التي تربط الإنسان، بما هو كون أصغر، بالكون ككلّ.

وكذلك تنقسم الإنسانيّة إلى طبقات وأعراق، ويجب فهمها في حقيقتها الذاتيّة من دون التضمّنات الازدرائيّة والانتقاصيّة التي باتت ترتبط بها في العالم الحديث. فتقسيم الإنسانيّة إلى طبقات لا يعني بالضرورة طبقيّةً اجتماعيّةً لا تتزلزل، إذ قد وُجدت مجتمعات تقليديّة محضة، كتلك الإسلاميّة، وقد خلت من النظام الطبقيّ بما هو مؤسّسة اجتماعيّة. وهذا ما نجده في فارس القديمة أو الهند كذلك. فعلم الإنسان التقليديّ يرى النظام الطبقيّ مقدّمةً لفهم الأنواع البشريّة. إذ ثمّة من بين الناس من هو تأمّليّ بطبعه، منساق إلى طلب العلم، طبيعته كهنوتيّة؛ وفي الأوقات العاديّة، فهو يميل إلى تأدية هذا الدور الفكريّ الكهنوتيّ في مجتمعه. ومنهم من هو بطبعه محارب، قائد للرجال، لا تنقصه شجاعة القتال دفاعًا عن الحقيقة

---

(٥٢) بخصوص الغوناص، انظر،

Guénon, *Man and His Becoming According to the Vedanta*, trans. R. Nicholson (London, 1945), ch. 4.

(٥٣) عن هذه العلاقة، انظر،

Nasr, *Islamic Science - An Illustrated Study* (London 1976), pp. 159ff.

وحمايةً للعالم الذي يعيش فيه. وهو يضحّي بنفسه في المعركة تمامًا كما يضحّي الكهنوتيّ بنفسه في الصلاة الألوهيّة. وأعضاء هذه الطبقة الثانية لهم وظيفة فروسيّة، وفي الأوقات العاديّة يصيرون إلى القيادة السياسيّة والعسكريّة. ثمّ هناك الميّالون إلى التجارة، إلى الكسب الحلال والعمل الشاقّ لإعالة أنفسهم وأهليهم. وهؤلاء هم، في الحالة العاديّة، من يقومون بالوظائف الاقتصاديّة في المجتمعات العاديّة. وأخيرًا، هناك الذين تكون فضيلتهم في أن يتّبعوا وينقادوا، أن ينصاعوا لإملاءات من يقودهم. وليس لزامًا أن تتماهى هذه الطبقات مع الولادة في كلّ المجتمعات، كما نجد في الهندوسيّة(٥٤). بأيّ الأحوال، وفيما خصّ دراسة الأنواع البشريّة، فنحن نجد هذه الطبقات في كلّ زمان ومكان وُجد فيه، ومات فيه، رجل أو امرأة. وهذا ما يمثّل الأنواع البشريّة الأساسيّة المعبّر عنها في الأفلاطونيّة المحدَثة، أي جماعة الروحانيّين، والنفسانيّين والجسمانيّين. ولا غنًى لنا عن هذا الفهم المعمّق للطبقات إذا ما أردنا أن نفهم الطبيعة البشريّة في أيّ بيئة عاش الإنسان أو اشتغل(٥٥).

ختامًا، لا يخفى أنّ البشر ينقسمون بحسب الأعراق والإثنيّات. وثمّة أعراق أربعة: الأصفر، والأحمر، والأسود، والأبيض، تشبه الطبقات الأربع في كونها بمثابة الركائز للجمعيّة البشريّة. والأربعة رمز للثبات، وارتباط بالأرض نفسها في اتّجاهاتها الأربعة الأساسيّة، وعناصرها الأربعة التي يتشكّل منها العالم المادّيّ. وكلّ عرق هو أحد أوجه تلك الحقيقة الخنثويّة، ويمتلك خصائصه الإيجابيّة. بل في واقع الأمر، لا يستطيع عرق واحد أن يستنفذ كامل حقيقة الحالة الإنسانيّة، ومنها الجمال الإنسانيّ الذي يعكسه كلّ عرق، بذكوره وإناثه، بنحو أو بآخر. إنّ نفس الكثرة في المبدإ الإلهيّ، وغنى حقيقة الإنسان الكامل، وهو مسرح تجلّي الأسماء والصفات الإلهيّة، تقتضي تكثّر الأعراق والجماعات الإثنيّة التي، في تنوّعها، تُظهر الجوانب المختلفة لنموذجها البدئيّ، والتي تعطي، في اجتماعها، فكرةً عن جلال الخلق الأوّل وجماله، وهو الحقيقة الإنسانيّة بما هي هي، أي ذلك الانعكاس لوجه المحبوب في مرآة العدم.

(٥٤) عن المغزى الميتافيزيقيّ للطبقات الاجتماعيّة، انظر،

Schuon, "Principle of Distinction in the Social Order," in his *Language of the Self*, trans. M. Pallis and D. M. Matheson (Madras, 1959), pp. 136ff.

(٥٥) من الممكن أن يحوز إنسان ما على خصائص تنتسب إلى غير طبقة. أبرز الأمثلة على ذلك، بطبيعة الحال، هي طبيعة الأنبياء-الملوك في التقليد الإبراهيميّ الذين حازوا الطبائع الفروسيّة والكهنوتيّة بأعلى مراتبها. ويظلّ ملكيصادق المثال الأعلى لهذا الاتّحاد بين الطبائع، وبين السلطتين الزمنيّة والروحيّة.

وهكـذا ينكشـف التعقيد البالغ لذاك المخلـوق المسمّى إنسانًا؛ في قسمـة الإنسان إلى ذكر وأنثى، وفي المزاجات المتعدّدة، والتقسيمات الأسترولوجيّة، والطبائع المختلفة بحسب الطبقـات، والأنواع العرقيّـة الشتّى، وغيرها من العوامل التـي تتداخل مع هذه الأنماط من فهـم الكائن البشريّ. ولكن، إذ يـؤول بنا التحليل إلى التركيب، فإنّ هذه الكثرة المحيّرة من الأنـواع ترجع إلى تلك الحقيقة الفطريّـة، إلى الأنثروبوس الذي يعكسه كلّ كائن بشريّ في نفسـه. فأن تكون إنسانًـا يعني أن تكون إنسانًا حيثما حللـت، وفي أيّ زمن عشت. ثمّة، إذًا، في الجنسـ البشريّ، وحدة عميقة لا يدركها سـوى علم الإنسان التقليديّ من دون أن يختزلهـا [هذه الوحدة] إلى تماثل، أو إلى تساوٍ كمّيّ جـاف يصبغ أغلب الاهتمام الحديث بالإنسـان.

يختـرق التقليد كلّ هـذه الاختلافات ليستجلي حضـور الإنسان الحـبريّ الذي خُلق ليعرف المطلق، وليعيش حسب إرادة السماء. بيد أنّ التقليد يظلّ واعيًا تمامًا بازدواجيّة الحالة الإنسانيّـة، بأنّ الإنسان لا يعيش على مستوى ما هـو عليه في مبدئه، بل يعيش دون ذلك، وبأنّـه دون كمال مـا يُشارك في إعطاء الإنسان إنسانيّته. وهـذه الازدواجيّة مشتملةٌ، بعد، علـى ذاك التجلّي المباشـر للمطلق في النسبيّ، وهو الدين، والوحـي في صميمه. فالإنسان كائن بحيـث يستطيع أن يكون نبيًّا، ومتكلّمًا كلمة الله، ناهيك بإمكانيّة التألّه التي ترفضها بعضـ التقاليد من مثـل الإسلام. ولكن حتّـى في هذه الحالات، ثمّة هامشـ إنسـانيّ، وفي كلّ ديـن، ثمّة عنصر من الحقيقـة الصافية غير المتعيّنة، وهامش ينتمي، في الأصل، إلى حيث تخترق الحقيقةُ الجوهرَ الإنسانيّ[56].

أضـف إلى ذلـك أنّ الوحي دائمًا يُعطـى بلغة النـاس الذين يتوجّـه الله إليهم بخطابه. بعبـارة القرآن: ﴿وَمَا أَرْسَـلْنَا مِنْ رَسُـولٍ إِلاَّ بِلِسَـانِ قَوْمِهِ لِيُبَيِّنَ لَهُـمْ﴾[57]. من هنا، نجدنا أمام كـثرة من الديانات في عالم تكثر فيه «الإنسـانيّات». وهكـذا تعطي الحالة الإنسانيّة شيئًا من الخصوصيّـة لاختـلاف كشوفات الحقيقة مع ثبـات حقيقة هذا الكشـف وترفّعه على كلّ صـورة. والإنسان، بالفعل، قادر على النفاذ إلى ذلك الجوهر المتعالي على الصور من خلال

(٥٦) انظر،

Schuon, "Understanding and Believing," and "The Human Margin," in Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis*, pp. 401ff.

(٥٧) سورة إبراهيم، الآية ٤.

الـذكاء المتقدّس بالوحي، بل هو قادر على الوصول إلى معرفة الحقيقـة اللامُتصوَّرة، وأنّها تتشكّل بصور المتلقّي بحسب الحكمة والإرادة الإلهيّتَين، إذ الله هو خالق ذاك المتلقّي الذي يتلقّى وحيه في المناخات والسياقات المختلفة.

كـم هـو مستهجن أن نرى الإنسانويّـة اللاأدريّة راضيةً بالوعـاء دون أن تعرف مصدر الإكسـير الإلهـيّ الذي يحويـه الوعـاء، قانعةً بـأن تكون منـزلًا في منتصـف الطريق إلى اللاإنسـانيّ! لقـد عاش الإنسان الحبريّ على هذه الأرض لآلاف السنين، وما زال حيًّا هنا وهنـاك رغم هجمات الحداثة. أمّا حياة الإنسان البروميثيّ فقد كانت بالفعل قصيرة الأمد. فقـد أدّت الإنسانويّـة المرتبطة بالتمرّد البروميثيّ في عصر النهضـة، في غضون قرون قليلة، إلى المادون-إنسـان الـذي يهدّد، لا فقـط نوعيّة الحياة الإنسانيّة، بـل كلّ الوجود الإنسانيّ علـى الأرض. أمّا سبب هذه الظاهـرة، وقد لا يتوقّعها الإنسان البروميثـيّ أبدًا، فهو جليّ تمامًـا من وجهـة النظر التقليديّة: لا يمكن الـكلام على الإنسانيّ دون الـكلام على الإلهيّ. ورغـم أنّ الباحثين اليوم قد يتطرّقوا إلى إنسانويّة صينيّـة، أو إسلاميّة، إلّا أنّ الواقع يظلّ أنّه لم يكـن ثَمّ، في أيّ يوم، وفي أيّ حضارة، إنسانويّة شبيهة بتلك المتّصلة بالنهضة الأوروبيّة. ولا يخفـى أنّ الحضـارات التقليديّة قد حكت عن الإنسـان، وبالطبع فقد أسّست لثقافات ولحقول معرفيّة هي «الإنسانيّات» في أعلى مراتبها، إلّا أنّ الإنسان المحكيّ عنه هنا لم يكفّ يومًا عن أن يكون الإنسان الحبريّ الذي يقف كمحور يربط الأرض بالسماء، ويشهد على ختم الألوهيّة المطبوع على نفس وجوده.

إنّها هذه الطبيعة في الإنسان التي تجعل كلّ إنسانويّة علمانيّة ولاأدريّة أمرًا مستحيلًا. ليس ممكنًـا، متافيزيقيًّا، أن نقتل الآلهة، ونسعى إلى محو الصبغة الإلهيّة عن الإنسان دون أن ندمّر الإنسان نفسه؛ إنّ تجربة العالم الحديث المريرة تقف خير شاهد على هذه الحقيقة. بل إنّ وجه الله الملتفـت إلى الإنسان والعـالم ليس سوى وجه الإنسان الملتفـت إلى الألوهيّة، بل قل هو نفـس الوجه الإنسـانيّ بالفعل. لا يستطيع الإنسان أن «يمحو وجه الله» من دون أن «يمحو» الإنسان نفسه، ويختزله إلى كيان لا وجه له، ضائع في كثبان النمال. ولا يسع صرخة نيتشه أن قـد «مـات الله» إلّا أن تعني «مات الإنسـان»، ويشهد على ذلك القـرن العشرون بغير طريـق. إلّا أن الـردّ، في الواقع، على صرخة نيتشه لم يكن في مـوت الإنسان، بل في موت الإنسـان البروميثيّ الذي ظـنّ أنّه قادر على أن يعيش على دائرة لا قطـب لها. أمّا الإنسان الآخـر، الإنسان الحبريّ، رغم نسيانه في العـالم الحديث، فيستمرّ في الحياة حتّى بين أولئك من الناس الذين يتباهون بتجاوز أنماط عيش أسلافهم؛ إنّه يستمرّ في الحياة ولن يموت أبدًا.

ذاك الإنســان الذي يظلّ إنسانًا، ويستمرّ في العيش هنا وهناك، حتّى في حقبة ضمور الروحانيّة ونزع القداسة عن الحياة، هو كائن يظلّ واعيًا قدَرَه، أي التعالي، وواعيًا وظيفةَ ذكائه، وهي معرفة المطلق. إنّه واعٍ تمامًا نفاسةَ الحياة الإنسانيّة، وهي وحدها تُجيز للكائن الحيّ في هذا العالم أن يسافر إلى ما وراء هذا الكون، مع بقائه مدركًا للمسؤوليّات التي تقتضيها هذه الفرصة. وهو يعرف تمامًا أنّ عظمة الإنسان لا تتأتّى من مكر الدهاء، أو الإبداعات الجبّارة، بل تكمن، قبل كلّ شيء، في القدرة الهائلة على إفراغ النفس من النفس، في الكفّ عن الوجود بالمعنى التكامليّ، في المشاركة في حالة الفقر الروحيّ والفراغ الذي يجيز له اختبار الحقيقة الأسمى. وكما يقول سعدي، الشاعر الفارسيّ،

يصل الإنسان إلى حيث لا يرى سوى الله؛

انظر إلى سموّ المقام الإنسانيّ[٥٨]

يقف الإنسان الحبريّ عند نقطة الحضيض في القوس الذي يكون نصفه مسارًا ينزل فيه من المبدإ، ومن نموذجه في الله، ونصفه الآخر قوس صعود، يسير فيه عودةً إلى مبدئه. وتكشف لنا البنية الإنسانيّة عن دوره كمسافر، أو كسالك، يصير ما «يكونه»، ويكون ما يصيره. الإنسان إنسان تمامًا فقط عندما يحقّق ما يكونه، وفي ذلك ينجز لا فقط قدره ويصل إلى كماله الأوّل، بل ينير العالم من حوله. مسافرًا من الأرض إلى مثواه السماويّ، والذي كان قد تركه في الباطن، يصير الإنسان قناة نعمة على الأرض، وجسرًا يصلها بالسماء. فتحقّق الحقيقة في الإنسان الحبريّ ليس هدف الحالة الإنسانيّة وغايتها فحسب، بل هو السبيل إلى توحيد الأرض والسماء في زواج، وبذا يُعاد تأسيس الوحدة، وهي مصدر الكون والتناغم الذي يسري فيه. أن تكون إنسانًا تمامًا يعني أن تعيد اكتشاف تلك الوحدة الأوّليّة التي «صدرت» عنها السماوات والأرض، ولم تغادرها حقًّا، بل لا شيء قد غادرها حقًّا أبدًا.

(٥٨) تركّز كلّ التقاليد على مغزى «الوجه» إذ يحمل ختم الإله. وثَمّ في القرآن الكريم أكثر من إشارة إلى «وجه الله» الذي بات مورد تفكر لعدد من حكماء المسلمين. انظر، على سبيل المثال،

H. Corbin, "Face de Dieu et face de l'homme," *Eranos-Jahrbuch* 36 (1968) : 165-228,

حيث يعالج كوربان، بالأساس، تعاليم القاضي سعيد القمّي.

الإنسان في ثوب كماله[1]

آن ماري شيمل[2]

ترجمة محمّد عليّ جرادي وفاطمة زراقط[3]

فصّل الصوفيّون الكلام القرآنيّ المجمل حول منزلة الإنسان في العالم (العوالم)، ورأوا إلى ملكاته المتعدّدة رؤيةً تنسجم والتراتبيّة في نظام الكون، على أنّ الإنسان متحرّك في هذه التراتبيّة بإرادته التي تبقى محفوظةً في إرادة الله بالحبّ، فلا تخرج الطبيعة الإنسانيّة عن مقتضيات الخلقة إذا كانت ذات إرادة خاصّة. هذا، وقد أولى علم النفس الصوفيّ «الشيطان»، وموقعه من الإنسان، عنايةً خاصّةً، إذ «يجري من ابن آدم مجرى الدم». فتعدّدت الآراء بين من يرى فيه موحّدًا خالصًا (الحلاّج، السنائي، العطّار)، وبين من يعيبه في درجة عشقه (الرومي)، وبين من يرى فيه كلّ هذه الأبعاد (إقبال)، مدفوعًا، من خلالها، بمحرّكيّة الإسلام على يدَي من يراه مستحقًّا من الآدميّين.

المفردات المفتاحيّة: الصوفيّة؛ الشيطان؛ القلب؛ القضاء والقدر؛ «الجبر المحمود»؛ الحبّ.

إضاءات على النفسانيّة الصوفيّة

لطالما كانت مكانة الإنسان في الإسلام، لا سيّما عند المتصوّفة، موضع أخذ وردّ بين العلماء الغربيّين. إذ اعتبر بعضهم أنّ الإنسان، بوصفه «عبدًا لله»، لا يملك أيّ أهمّيّة تُذكر في حضرة الجبروت الإلهيّ؛ فكأنّه يتلاشى [في حضرته]، وتضمحلّ شخصيّته، فلا يعدو كونه أداةً يحرّكها القدر. ويرى هؤلاء أنّ مصطلح «الإنسانيّة»، الذي تتشدّق به الحضارة الغربيّة،

---

(1) A. M. Schimmel, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press: 1975), pp. 187-199.

(2) (١٩٢٢-٢٠٠٣)، من أهمّ الباحثين في التصوّف الإسلاميّ، وأستاذة الثقافة الهنديّة الإسلاميّة في جامعة هارفرد بين سنتَي ١٩٦٧ و١٩٩٢.

(3) معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

هو مصطلح هجين في الفكر الإسلاميّ أصلًا. هذا في حين يرى آخرون، ينتمون إلى الفكر الصــوفيّ في مراحله المتأخّرة، خطرًا كامنًا قد يفضي إلى تمام الاستغراق في الذاتيّة، ذلك أنّ الشخصيّة الإنسانيّة، إذا جاز التعبير، قد «تضخّمت» إلى حدّ صارت معه «العالم الأصغر»، فهــي مرآة الله الكاملة. ويرى بعض المستشرقين في عقيدة «الإنسان الكامل» خطرًا جسيمًا يحدّق بعلم الإنسان في الإسلام (أو الأنثربولجيا الإسلاميّة)، خطر لا يقلّ أهمّيّة عن الادّعاء المهين بأنّ دور الإنسان يكمن في أنّه «عبد لله» لا غير.

وفي الواقــع، يصعب علينا بيان الأنثروبولوجيا الصوفيّــة في الإسلام[٤]، ذلك أنّها ذات أوجــه عدّة كما الإسلام نفسه. والاختلافات بين التيّــارات الصوفيّة القديمة وتلك المتأخّرة جسيمــة وشاسعة. وعليه، يمكننــا أن نستهدف تلك الأوجه، من المسألــة، التي تبدو مهمّة لفهم «الإنسان» عند المتصوّفة، من دون أن نحاول اختطاط معظم معالم الصورة.

ينصّ القرآن على أنّ الإنسان خُلق بيدَي الله[٥]. وهي فكرة أُسهبت الروايات والأحاديث فيهــا شرحًا. فقد خمّر الله طينــة آدم بيديه أربعين صباحًا، ثمّ سوّاه ونفخ فيه من روحه ليهبه الحياة[٦]. بعبارة روزبهان البقلي، فإنّ «الحضرة الإلهيّة عملت في الإنسان طيلة أربعين ألف سنــة»[٧]. ومن ثمّ يتابــع البقلي قائلًا «إنّ صورة آدم مرآة للعالـمَــين؛ فكلّ ما اشتملت عليه هاتَين المملكتَين، يتظهّر في صورة إنسان[٨]؛ ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنْفُسِهِمْ﴾»[٩].

وتُبوّئ أسطورة الخلق هذه الإنسان مكانةً جدّ رفيعة. فالإنسان، وبالمقاييس كلّها، فعل الله الأكمــل، الذي صار حيًّا بفضل نفخة الروح الإلهيّ، فهو، بالتالي، مرآة تعكس صفات الباري. وكما في الحديث القدسيّ، فإنّ «[الله] خلق آدم على صورته». فإذا ما رأينا إلى آدم من هذا المنظار، فإنّه يتبدّى لنا النموذجَ الأوّل للإنسان الكامل، الذي قد منّ الله عليه بنعمة

(٤) انظر،

N. Heer, "A Sufi Psychology Treatise," *Moslem World*, 51 (1961), a translation of a text by al-Ḥakim at-Tirmidhī that was edited in Cairo in 1985.

وحول المراحل التاريخيّة اللاحقة، انظر،

J. M. S. Baljon, "Psychology as Apprehended and Applied by Shāh Wali Allāh Dihlawi," *Acta Orientalia Neerlandica*, 1971.

(٥) سورة ص، الآية ٧٥.

(٦) سورة الحجر، الآية ٢٩؛ وسورة ص، الآية ٧٢.

(٧) Rūzbehān Baqli, *"Sharḥ-i Shaṭḥiyāt," les paradoxes des soufis*, ed. H. Corbin (Tehran and Paris: 1966), p. 545.

(٨) Ibid, p. 437.

(٩) سورة فصّلت، الآية ٥٣.

العلم، على خصوصيّتها؛ ﴿عَلَّمَ آدَمَ الأَسْمَاءَ كُلَّهَا﴾[١٠]. وإنّه بفضل «علم الأسماء»، أضحى آدم سيّد المخلوقات كلّها؛ فأن تكون عالـمًا باسم من الأسماء، يعني أنّك بتّ قادرًا على سيادته، وعلى تسخيره لصالحك. وقد فسّر بعض المفسّرين هذه الآية، في توسعة لمداليلها على ما يبدو، على أنّ الله قد منّ على آدم بمعرفة الأسماء الحسنى المتجلّية في الخلق، لكي «يستعملها» في صلواته. وبذلك، أضحى آدم الأمير الذي عُلّم الأسماء، على حدّ تعبير الرومي[١١]. وقد جعل الله آدم خليفته في الأرض، وأمر الملائكة بالسجود له؛ فالإنسان يسمو على الملائكة[١٢]، الذين لم يُمنحوا سرّ الأسماء، والذين يعبدون الله بطاعة كاملة تامّة. بيد أنّ الإنسان يحظى، أو يتلظّى، بالاختيار ما بين الطاعة والعصيان – وإن كان القدر يحدّ من هذا الاختيار أحيانًا. وقد عُرضت على الإنسان «الأمانة»[١٣] التي عُرضت على السماوات والأرضين ﴿فَأَبَيْنَ أَنْ يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الإِنْسَانُ﴾؛ أمانة رأى بعض المفسّرين أنّها المسؤوليّة، وآخرون أنّها الإرادة الحرّة، أو الحبّ، أو حتّى القدرة على التحقّق.

ولطالما كان الحنين نحو منزلهم الحقّ يحرّك المتصوّفة:

لقد كنّا في الفردوس، نحن ولفّ الملائكة، فأنّى العودة إلى هناك مجدّدًا[١٤]؟

ويفضي بهم تذكّرهم لأيّام الفردوس الخوالي إلى هذه الحالة التي يرثى لها، ويردّهم إلى منفاهم الدنيويّ ثانيةً. ففي الإنسان، يصل الخلق إلى نقطة الكمال. وقد كتب شاعر بكداشيّ يومًا:

الكون كلّه شجرة، والإنسان أضحى الثمرة. والمعنيّ هو الثمرة، فلا تظنّن أنّه الشجرة![١٥].

ونُسب إلى الباري حديث قدسيّ آخر: «كنت كنزًا مخفيًّا لا أُعرف، فخلقت الخلق لكي أُعرف». إذ أراد الله، في وحدته الأزليّة، أن يُعرف، فخلق الخلق، وجعل الإنسانَ التجلّي الذي بلغ منتهاه. وينصّ حديث قدسيّ آخر على أنّ الإنسان، وهو العالم الأصغر، خُلق لأجل الحقّ، الذي خَلَق، بدوره، الأشياء كلّها لأجل الإنسان إيّاه.

---

(١٠) سورة البقرة، الآية ٣١.

(١١) Jalāluddīn Rūmī, *Mathnawī-i Ma'nawī*, ed. and trans. R. A. Nicholson (London, 1925-40), vol. 1, p. 1234.

(١٢) 'Alī b. 'Uthmān al-Hujwīrī, The *"Kashf al-Mahjūb," the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwīrī*, trans. by R. A. Nicholson. Gibb Memorial Series, no. 17. (1911; reprint. London, 1959).

(١٣) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(١٤) جلال الدين الرومي، كلّيات شمس يا ديوان كبير، تحقيق بديع الزمان فروزانفر (جامعة طهران، ١٩٥٧)، الصفحة ٤٦٣.

(١٥) J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (1937; reprint ed., London, 1965), p. 118.

وقد حبا القرآن الإنسان بمكانة جدّ مرموقة بالفعل، وإن لم يفصّل في ذلك. أمّا الصوفيّون فقد خاضوا في مختلف جوانب حياة الإنسان. ثمّ إنّ قدرة الله الكلّيّة قد اشتغلت في الإنسان؛ فالإنسان، كما يصفه الرومي في بعض شعره: «هو اسطرلاب صفات الجلال»[١٦]. وقد وجد الصوفيّون في القرآن بيّنات عدّة تدلّ على سموّ مكانة الإنسان. ومن آياتهم المفضّلة في هذا السياق: ﴿سَنُرِيهِمْ آيَاتِنَا فِي الْآفَاقِ وَفِي أَنفُسِهِمْ حَتَّى يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ الْحَقُّ﴾[١٧]، آية فسّروها على أنّها إيعاز لهم بالنظر إلى قلوبهم هم لينهلوا من منبع العلم، وبالتالي ليعثروا على معشوقهم القدسيّ، وهو أقرب إليهم من حبل الوريد[١٨].

ولا بدّ أنّ الحديث القدسيّ، «من عرف نفسه فقد عرف ربّه»، قد شرع من هنا، آخذًا في التمحور والتبلور؛ ولعلّه، في أصله، تبنٍّ لمقولة «اعرف نفسك» المنقوشة على معبد دلفي. وقد اعتمد منظّرو الصوفيّة أيّما اعتماد على هذا الحديث: «فإذا عرفت قلب قلبك ولبّه، يعني أنّك عثرت على النقطة التي يرتع فيها الإله، وهي نقطة التقاء الإنسانيّ بالربّانيّ». وقد اختلف المفسّرون في تفسير هذا الحديث. وكتب الرومي، أروع قصّة البتّة، عن أياز، خادم محمود الغزنويّ. إذ كان أياز هذا، يطالع عند كلّ صباح خُفَّيه اللذين أكل عليهما الدهر وشرب، وينظر إلى إزاره البالي الذي كان يرتديه قبل أن يجتبيه محمود لنفسه، إذ كان لا بدّ له من أن يتذكّر مع كلّ فجر حالته الوضيعة الأولى، لكي يقدّر النعمة التي حباه إياها سيّده[١٩]. ويخلص الرومي إلى أنّه يجب على الإنسان، كما أياز، أن يتذكّر الضعف الذي خُلق منه، ومن ثمّ سيكتشف لاشيئيّته في محضر العزيز الجبّار، الذي ينعم عليه بكلّ شيء من لدن رحمته.

ويفسّر أغلب الصوفيّين هذا الحديث على أنّه خلاصة تجربة على السير الصوفيّ باتّجاه الباطن، وكأنّها استبطان لتجربة، أو رحلة قبلَتُها قلب الإنسان نفسه[٢٠]. وقد وصّف فريد الدين العطّار هذا الموقف بشكل رائع أخّاذ في كتابه «**مصيبت نامه**»، حيث يكتشف بطل الرواية سكينتَه، تدريجيًّا، في لجّيّ بحر روحه.

---

(١٦) *Mathnawī-i Ma'nawi*, op. cit., vol. 6, pp. 3138-43.

(١٧) سورة فصّلت، الآية ٥٣.

(١٨) سورة ق، الآية ١٦.

(١٩) *Mathnawī-i Ma'nawi*, op. cit., vol 5, p. 2113.

(٢٠) H. Corbin, *L'homme de lumière dans le Soufisme Iranien* (Paris, 1965), p. 93.

وتتجلّى مقولة أنّ «الله يرتع في قلب المحبّ المريد» في حديث آخر مفاده: «ما وسعني أرضي ولا سمائي، ولكن وسعني قلب عبدي المؤمن». فالقلب تكيّة الله، أو سَمِّه، إن شئت، المرآة التي يتجلّى فيها الجلال. ولكن ينبغي تقشيب هذه المرآة كلّ حين بالزهد والنسك، وبطاعة ملؤها العشق، حتّى ينقشع الغبار وينجلي الصدأ، فتعكس المرآة النور الربّانيّ الأصيل الأوّل.

وثمّة صورة أخرى تستخدم لإظهار كيفيّة تحضير السالك لهذه المرحلة، مرحلة «الإيجاد»، وهي صورة «الانكسار». إذ قال الله في حديث قدسيّ: «أنا عند المنكسرة قلوبهم من أجلي». وتتماشى فكرة «الانكسار بغية إعادة البناء»، تمامًا، مع مجاهدة النفس عند المتصوّفة، باعتبارها مرحلةً تحضيريّةً. ودفع قول الجنيد إنّ الله يثبته العدم أكثر ممّا يثبت بالوجود بلويس ماسينيون إلى اعتبار الاتّجاه العامّ لعلم الكلام الإسلاميّ ميّالًا إلى «تأكيد وجود الله عبر الانكسار لا الإعمار»[٢١]. فعلى النفس أن تنكسر كما الجسد، وعلى القلب أن ينفطر كذلك، حتّى يضمحلّ بما يحتوي، لكي يبني الله فيه موطنًا جديدًا له، حاله كحال الخرابات التي تحوي كنوزًا لا تُطال إلّا بتنقيب الباطن - كحال الخضر في سورة الكهف.

حيثما وجدت خرابة، فثمّ أمل بكنز ما، فلمَ لا تنشد كنز الله المدفون في غياهب قلبك المدلهمّ المظلم؟[٢٢]

وغالبًا ما يتحدّث فريد العطّار عن «الانكسار» بصفته وسيلةً للوصول إلى السكينة والوحدة - وهذا ما يشير إليه عندما يحكي على حجر الرحى الذي انكسر، فما عاد يدور متململًا بلا توقّف[٢٣]، أو عن محرّك الدمى، في اشتر نامه، الذي يحطّم كلّ الشخصيّات التي استعملها، ويردّها جميعها إلى «صندوق الوحدة»[٢٤]. وأضحى مصطلح «منكسر»[٢٥] مصطلحًا محبّبًا إلى قلوب الشعراء الصوفيّين المتأخّرين - بخاصّة في التقليد الفارسيّ الهنديّ مع بدايات القرن الثامن عشر - حيث طغت النقشبنديّة على شعراء الصفّ الأوّل بينهم. لعلّهم كانوا يأملون، في الوقت الذي انهارت فيه الهند الإسلاميّة تمامًا، أن يجدوا عزاءهم في فكرة الانكسار كضرورة لبداية جديدة.

(٢١) L. Massignon, *La Passion d'al-Ḥusayn 'Ibn Mansour al-Ḥallāj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad* (Paris, 1922), vol. 2, p. 631.

(٢٢) **كلّيّات شمس يا ديوان كبير**، مصدر سابق، الصفحة ١٤١.

(٢٣) فريد الدين العطّار، **مصيبت نامه** (طهران، ١٩٥٩)، الصفحة ١٤٩.

(٢٤) فريد الدين العطّار، **اشتر نامه** (طهران، ١٩٦٠)، الصفحة ١٣٧.

(٢٥) «شِكَست»، في الفارسيّة.

فقـد يجد العـارف صورة خليل له يقيـم في قلب خال مفرغ مـن كلّ شيء، وقد يجد في ركام هـذا القلـب الكنز الخفيّ الدفين، ويكتشف، في جذبـة أخّاذة، أنّ «ما لم يجده في مـكان قطّ، وجـده في الإنسان»[٢٦]. ومهّـدت تعابير عدد من العارفـين المتحمّسين الذين وصلوا إلى هذه المرحلة الدربَ أمام سيل من العواطف نحو وحدة جامعة حاضنة، يمكن أن تفضـي، بسهولة، إذا ما أُضيفـت إلى نظريّة ابن عربي، إلى حالة تتلاشى فيها كلّ حدود بين الله والإنسان، إلّا أنّ الإله يبقى إلهًا، والعبد عبدًا، وهي وجهة نظر مقبولة على نطاق واسع عند الصوفيّة المعتدلة.

والجدير بالذكر أنّ النفسانيّة الصوفيّة [علم النفس في الصوفيّة]، كما كلّ ما في الصوفيّة، مبنيّـة على أفـكار قرآنيّة، وعلى أفكار حول النفس؛ أكثر المنـازل دنوًّا في الإنسان. ويحتلّ كلّ مـن القلب والروح منزلـةً أعلى من النفس[٢٧]. وتشكّل الثلاثيّـة هذه أساسًا لمنظومات لاحقـة أكثر تعقيدًا؛ منظومـات قديمة قدم تفسـير [الإمام] جعفر الصـادق [عليه السلام] للقرآن الكريم. ويحسب [الإمام] أنّ النفس خاصيّة الظالم، والقلب خاصيّة المقتصد، والروح خاصيّـة السابـق؛ فالظالم يحبّ الله لنفسه هو فحسب، والمقتصد يحـبّ الله لله، أمّا السابق فيُفنـي إرادتـه في إرادة الله[٢٨]. وقد اتّبـع كلّ من أبي يزيد البسطامـي، والحكيم الترمذي، وجنيـد هذه الثلاثيّة. بيد أنّ أبا سعيد الخـرّاز يُدخل بين النفس والقلب عنصر «الطبع»، أي وظائف الإنسان الطبيعيّة[٢٩].

وفي الفـترة الزمنيّـة نفسها، رأى أبو الحسـين النوري أربع أوجه لقلـب الإنسان، وقد استقاهـا مـن القرآن [الكـريم] بطريقة بارعة، فتحـدّث عن[٣٠]: (١) الصـدر، وهو مرتبط بالإسـلام[٣١]؛ و(٢) القلب، وهو موئل الإيمان[٣٢]؛ و(٣) الفؤاد، وهو مقرون بالمعرفة[٣٣]؛ و(٤) اللبّ، وهو مقرّ التوحيد[٣٤].

---

(٢٦) Yūnus Emre, *Divān* (Istanbul, 1943), p. 79.

(٢٧) انظر، L. Massignon, "le 'cœur' (al-qalb) dans la prière et la méditation musulmane," *Études Carmélitaines* (1950).

(٢٨) P. Nwyia S.J., *Exégèse coranique et langage mystique* (Beyrouth, 1970), p. 17.

(٢٩) Ibid, pp. 240-2.

(٣٠) Ibid, p. 321.

(٣١) سورة الزمر، الآية ٢٣.

(٣٢) سورة الحجرات، الآية ٧؛ وسورة النحل، الآية ١٦.

(٣٣) سورة النجم، الآية ١١.

(٣٤) سورة آل عمران، الآية ١٩٠.

وغالبًـا ما يزيد الصوفيّون عنصر السرّ، وهو لبّ اللبّ، حيث يُختبر الوحي الإلهيّ. وقد شبّه [الإمام] جعفر الصــادق [عليه السلام] العقل بالحاجز الذي يحول بين القلب والنفس - ﴿ بَيْنَهُمَا بَرْزَخٌ لَا يَبْغِيَانِ ﴾[٣٥] - لكي لا تتمكّن الغرائز المدلهمّة الدنيّة من النيل من طهارة القلب ونقائه[٣٦].

ولـكلّ من هذه المراكـز الروحيّة وظيفة خاصّـة محدّدة. وقد لخّص عمـرو المكّي بعض الأفكار الصوفيّة الأولى في حكاية لطيفة، إذ قال:

إنّ الله خلـق القلوب قبل الأجساد بسبعة آلاف عام، وحفظها في مقام قربه. وخلق الأرواح قبل القلـوب بسبعة آلاف عام، وحفظها في جنّة الأنس به. وخلق الألباب قبل الأرواح بسبعة آلاف عـام، وحفظها في مقام الوصل بـه. ثمّ حبس اللبّ في الروح، والـروح في القلب، والقلب في الجسـد. ثمّ اختبرها وأرسل الرسل، فبدأ كلّ منهـا في البحث عن مقامه الخاصّ. فانشغل الجسد بالصــلاة، ووصل القلب إلى الحبّ، وبلغت الروح القرب مـن الربّ. ووجد اللبّ استقراره في الوصل بالله[٣٧].

وقد أسهب الصوفيّون المتقدّمون بشرح هذه التعاليم البسيطة، ووضعوها في نظام دقيق ترتبط فيه كلّ خبرة بالجزء الذي يتلقّاها.

وقـد صنّف الصوفيّـون، بالطريقة ذاتها، ضـروب الكشوفات المختلفـة التي يشهدها السالـك، وذلك على أساس اختــلاف مراتب وعي العارف [أو تنبّهــه] أثناء حدوث هذه الكشوفات، وما إذا كانت [هذه الكشوفات] ذات نفع يفضي به إمّا إلى معرفة فكريّة أو إلى معرفة حدسيّة بالحقّ تعـالى. وقد قام عارف صوفيّ آخر بتصنيف هذه الكشوفات، معتمدًا على مفردات حديثيّة، كما الآتي:

أ. الكشف الكونيّ؛ وهو ينشأ عن تقوًى وتزكية نفس، ويظهر في الأحلام والبصيرة.

ب. الكشــف الإلهــيّ؛ وهو ثمــرة عبادة راتبة وجــلاء قلوب، ويــؤول إلى معرفة عالم الأرواح، ومعرفــة القلـوب والسرائـر، فيرى العــارف خبايا الأمــور، ويستقرئ الأفكار المبطّنة.

(٣٥) سورة الرحمن، الآية ٢٠.

(٣٦) Exégèse coranique et langage mystique, op. cit., p. 163.

(٣٧) انظر، M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (London, 1950), p. 29.

ت. الكشف العقليّ؛ وهو يمثّل المرتبة الأدنى للمعرفة الحدسيّة. ويمكن الوصول إليه بتهذيب الملكات القيميّة. ويستطيع الفيلسوف، كذلك، أن يختبر هذا اللون من الكشف.

ث. الكشف الإيمانيّ؛ وهو ثمرة عبادة كاملة خالصة، تتبع وصول الإنسان إلى كمالات النبوّة. فيمنّ عليه الحقّ ببركات ربّانيّة مباشرة، فيكالم الملائكة، ويلتقي بأرواح الأنبياء والرسل، ويدرك ليلة القدر، ونِعَم شهر رمضان المبارك متجلّيةً أمامه على هيئة إنسان في عالم المثال[٣٨].

على العموم، تأتي هذه التحديدات في المراحل المتأخّرة للصوفيّة، بيد أنّ مراتب التجلّيات الروحيّة للحقائق ما فوق الطبيعيّة كانت، ومنذ البدايات، موضع قبول وترحيب عند معظم المتصوّفة. وقد ميّز هؤلاء حقّ تمييز بين العلم اللدنيّ الذي يُمنح للعارف[٣٩]، وبين المعرفة العاديّة المألوفة. فهم قد «تذوّقوا»، في هذه الخبرة، مراحل جديدة من الحكمة الموحاة، وهي حكمة تبقى المقاربات العلميّة والمناهج الكلاميّة عاجزةً عن سبر أغوارها.

الخير والشرّ: ما موقع الشيطان منهما؟

تشكّل الطريقة التي تعاملت بها فرق الصوفيّة مع الشيطان، أو قوّة الشرّ، أحد أكثر الجوانب المبهرة في النفسانيّة الباطنيّة في الإسلام. إذ يضطلع الشيطان بحسب القرآن – وهو إمّا ملاك مطرود من الجنّة أو جنّ خُلق من مارج من نار – بدور محوريّ في قصّة الخلق[٤٠]. وكان الشيطان، بحسب بعض الصوفيّين، معلّم الملائكة، وهو في هذا السياق موضوع قصيدة من القرن السابع عشر كتبها الشاعر البنغالي المسلم، سيّد سلطان، وعنونها **إبليس نامه**[٤١]. يقول الشاعر في القصيدة إنّ الملائكة أُمروا بتوقير إبليس بعد لعنِ الله له، ذلك أنّه كان معلّمهم. وينطبق الأمر نفسه على المريد المأمور بطاعة شيخه وتبجيله ولو كان في الحقيقة إبليسيًّا.

(٣٨) الخواجة مير درد، علم الكتاب (مطبعة أنصاري، ١٨٩١)، الصفحة ٤٤٣.

(٣٩) سورة الكهف، الآية ٦٥.

(٤٠) سورة البقرة، الآيات ٢٨ إلى ٣٤.

(٤١) Enamul Haqq, *Muslim Bengali Literature* (Karachi, 1957), p. 119.

ويرد في حديث مشهور أنّ الشيطان يجري من ابن آدم مجرى الدم[٤٢]، ويمكن بالتالي مساواته بالنفس، أي المرتبة السفلى من الإنسان. إلّا أنّه لم يحدث في تاريخ الإسلام أن أُعطي إبليس سطوةً فعليّةً على الإنسان؛ هو يستطيع أن يغويه أو يكذب عليه كما فعل مع آدم، لكنّ الإنسان يستطيع أن يقاوم وسوساته. ويشكو الشيطان، كما يصوّره محمّد إقبال، من سهولة غوايته أبناء آدم. إذًا، لا يصير إبليس شرًّا بما هو هو؛ بل هو يبقى على الدوام مخلوقًا من مخلوقات الله، وبالتالي أداةً بيده بكلّ تأكيد.

وجرت محاولات عديدة في بعض الحلقات الصوفيّة لإصلاح إبليس. ويبدو أنّ أولى هذه المحاولات نشأت مع الحلّاج في قوله إنّ إبليس تباهى بعبادته الله آلاف السنين قبل خلق آدم، وآلَ به افتخاره بأصل خلقته من نار إلى عصيان أمر الله بالسجود لآدم المخلوق حديثًا من طين. ويرى الحلّاج أن ليس في العالم إلّا موحّدان حقيقيّان، هما رسول الله صلّى الله عليه وآله وإبليس؛ فالأوّل خازن رحمة الله والثاني خازن غضبه. ويصبح إبليس، بحسب نظريّة الحلّاج، «أكثر توحيدًا من الله نفسه»[٤٣]. إذ إرادة الله تأبى أن يُعبَد غيره، وإبليس أبى الانصياع لمخلوق، على الرغم من صدور أمرٍ إلهيّ واضح بذلك. ويترجم الحلّاج هذا الاحتجاج في رباعيّته الشهيرة «جحودي فيك تقديس»، حيث يصوّر إبليس الذي بقي بين الإرادة والأمر:

أَلقَاهُ فِي اليَمِّ مَكتوفًا   وَقالَ لَهُ إِيّاكَ إِيّاكَ أَن تَبتَلَّ بِالماءِ

ولقد ألهم موقف إبليس المأساويّ عددًا من الشعراء، فعبّروا عن تعاطفهم معه. إذ إنّ معضلته تنذر الإنسان بطريقة ما من الصعاب التي سيواجهها في هذا العالم. وأجمل ما كُتب في هذا المجال قصيدة للسنائي الغزنوي[٤٤]، وهو من عظماء «رثائي الشيطان» الأوائل، يصف فيها الملاك المطرود «الذي كان قلبه عشًّا لطائر سيمُرغ الحبّ»[٤٥]، وهو يعترض على مكر الله إذ كان في نيّته منذ الأزل أن يدين إبليس، ويجعل من آدم ذريعةً لإخراجه من الجنّة:

شِركٌ في طريقي نصبه وواراه

وجعل آدم مدخله ومبتداه

(٤٢) أبو المجد مجدود السنائي، **حديقة الحقيقة وشريعة الطريقة**، تحقيق مدرّس رضوي (طهران، ١٩٦٢)، الصفحة ٤٧١.

(٤٣) H. Ritter, *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Farīduddīn 'Aṭṭārs* (Leiden: 1955), p. 538.

(٤٤) أبو المجد مجدود السنائي، **الديوان**، تحقيق مدرّس رضوي (طهران، ١٩٦٢)، الصفحة ٨٧١.

(٤٥) طائر العنقاء باللغة الفارسيّة. المترجم.

أراد سبيلًا إلى لعني

فكان ما أراد

وكان ابن الطين الذريعة المعنيّ

لا ريب، فإنّ إبليس قد قرأ على اللوح المحفوظ أن الله سيلعن مخلوقًا ما، لكن لم يخطر بباله أن يكون هو، كيف وهو المشتمل على آلاف جواهر الطاعة؟ إنّنا نادرًا ما نجد قصائد تظهر العظمة المأساويّة لإبليس بوصف يفوق قصيدة **الغزال** للمعلّم السنائي الغزنوي.

وقد يكون فكر السنائي متأثّرًا بمعاصره، أحمد الغزّالي (١١٢٦م)، الذي كان أكبر منه، وهو العلَم التقليديّ لفكرة براءة إبليس والذي تجرّأ على القول: «وأنّه من لم يتعلّم التوحيد من إبليس فهو زنديق»[٤٦]. وقد أثار هذا القول وقتئذ حفيظة المتديّنين، لكنّه وجد صداه في كثير من الكتابات الصوفيّة اللاحقة. ويوافق العطّارُ السنائيَّ في مقاربته، فيرى في إبليس الموحّد الأكمل والعاشق الأكبر، فهو تقبّل من الله حتّى اللعن، واعتبره ثوب عزّ إذ، وبحسب قول الحلّاج، «لعنه إيّاي أحبّ إليّ ألف مرّة من أن ألتفت إلى سواه»[٤٧]. ويصير إبليس بذلك نموذج العاشق الكامل الذي يرضخ لكلّ أماني معشوقه، ويفضّل الفراق الأبديّ الذي شاءه المعشوق على الوصال الذي يتوق هو إليه. وبعد هذه الفترة بقرون، فاجأ سرمد، وهو يهوديّ من الهند المغوليّة تحوّل إلى الصوفيّة، وأُعدم عام ١٦٦١، المتديّنين برباعيّة يدعوهم فيها إلى تقليد الشيطان:

اذهبوا وتعلّموا سبل العبوديّة من الشيطان،

اختاروا قبلةً واحدةً ولا تسجدوا لغيرها[٤٨].

حتّى قصائد المتصوّف الشاه عبد اللطيف، الذي عاش في القرن الثامن عشر في أقاصي السند، تدعو القرّاء إلى إجلال إبليس كعاشق حقيقيّ، وأن يسيروا بسيرته، الأمر الذي شكّل مصدر حيرة للمعلّقين[٤٩].

---

(٤٦) M. S. Swartz, *Ibn al-Jawzī's "Kitāb al-quṣṣās wa'l-mudhakkirīn"* (Beirut, 1971), p. 221.

(٤٧) فريد الدين العطّار، **منطق الطير**، تحقيق محمّد جواد شكور (طهران، ١٩٦٢).

(٤٨) *Armghān-i Pāk*, ed. by Sheikh Muḥammad Ikrām (Karachi, 1953).

(٤٩) انظر،

A. M. Schimmel, "Schah 'Abdul Laṭif's Beschreibuudg des wahren Sufi," in *Festschrift für Fritz Meier*, compiled by R. Gramlich (Wiesbaden, 1974).

إلّا أن فرَقًا أخرى من المتصوّفين لم ترَ في رفض إبليس السجود لآدم عصيانًا فحسب، أو النموذج الأوّل لكلّ معاصي العالم، بل اعتبروه نقصًا في العشق. فإبليس، كما يؤكّد الرومي دائمًا، رأى بعين واحدة: لقد رأى خلقة آدم وأصله الطينيّ فحسب، ولذا أخذ يتفاخر قائلًا ﴿أَنَا خَيْرٌ مِنْهُ﴾[٥٠] باعتبار أنّ النار أفضل من الطين. إلّا أنّه تجاهل الحقيقة الفعليّة، وهي أنّ الله نفخ فيه من روحه وجعله على صورته[٥١]. ويصبح إبليس بذلك ممثّل مدرسة الفكر «الأحول»، الذي لا يرى بعينين، خاسرًا بذلك حبّ الله الذي يشكّل إرث آدم كما قال الرومي[٥٢]، وأوضح من بعده محمّد إقبال.

ويصبح إبليس، بذلك، مثالًا للمأساة والكآبة، يجلس ضائعًا وحيدًا من دون أمل. ويصوّره بعض المتصوّفة في ثوب من الأسى أو عازفًا أغاني الفراق الكئيبة. ولقد ظهر صدى التشعّبات الكثيرة التي طوّرتها بعض الفرق الصوفيّة لأوجه إبليس في أيّامنا هذه عبر أعمال محمّد إقبال، الذي يقدّم إبليس في لوحة متعدّدة الألوان وغير اعتياديّة[٥٣]. فهو يرى فيه العاشق والمفكّر، والموحّد وروح الشرّ التي تتوق إلى أن يقهرها الإنسان الكامل (نسبة إلى مضمون الحديث النبويّ الشريف الذي يقول فيه الرسول [صلّى الله عليه وآله]: «إنّ شيطاني أسلم على يدَي»)، وأن تنكسر حتّى تجد في انكسارها الخلاص. إذًا، هو سيسجد أمام ابن آدم حين يُثبت الأخير تفوّقه عليه. ومن ناحية أخرى، فإنّ إقبال قد وظّف، كذلك، الصورة الشائعة للشيطان كمخلوق غويّ، ومادّيّ، ومدمّر.

إنّ المشاكل التي تعالجها العلوم المتخصّصة في دراسة الشيطان شديدة الارتباط بموضوعات من مثل الخير والشرّ، وبالتالي مسائل القضاء والقدر وعلاقتهما بالاختيار. ولقد شكّلت هذه المشاكل مادّة نقاش لأولى جدالات علم الكلام في بدايات نشوء الفكر الإسلاميّ، وما زالت تحيّر عقول المؤمنين حتّى يومنا هذا. إذ لو لم يكن من مؤثّر إلّا الله، فما هو دور الإنسان؟ وإلى أيّ مدًى يمكن أن ننسب أفعال الإنسان وأعماله إليه؟ وما هو مصدر الشرّ؟ وإلى أيّ حدّ يقع الإنسان كما الشيطان بين إرادة الله وأمره؟

(٥٠) سورة الأعراف، الآية ١٢.

(٥١) *Mathnawī-i ma'nawī*, op. cit., vol. 4, line 1617.

(٥٢) Ibid, line 402

(٥٣) A. Buasani, "Satan nell'opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal," *Rivista degli Studi Orientali* 30 (1957); A. M. Schimmel, "Die Gestalt des Satan in Muhammad Iqbal's Work," *Kairos*, 1963, fasc. 2.

«والقــدر سرّ من أسرار الله، لم يطلع عليه ملكًا مقرّبًــا، ولا نبيًّا مرسلًا». فهو، كما يقول روزبهــان بقلي قارئًا هذا الحديث المنســوب إلى النبيّ [صلّى الله عليه وآله]، «سرّ الله منذ ما قبل الخلق، فلا يدركه من خُلق في الزمان»[٥٤]. وقد عرف المتصوّفة أنّ أيّ اعتراف بـ«قدر» حاكم على الكلّ سيعود بنتائج خطيرة على أفعال الإنسان وإيمانه. من هنا كان الزهّاد الأوائل دومًــا وجلــين ممّا قُدّر لهم. فقد كانــت فرائصهم ترتعد، على الرغم مــن نوافلهم وسهرهم وصيامهم، من يوم القيامة خوفًا من أن يرمى بهم في النار بحسب قرار الله الأبدي: «هؤلاء إلى الجنــة ولا أبــالي، وهؤلاء إلى النار ولا أبــالي»، وهو حديث يقتبسه الغــزّالي للإشارة إلى غموض الإرادة الإلهيّة.

وقد حاول المتصوّفون الأواخر حلّ هذه المشكلة بإدخال مبدإ الحبّ، أي أن تبقى إرادة مــن وصل إلى الفناء، عبر تنسّكه ومعاناته وحبّــه، محفوظةً في إرادة الله. فلا ينسب الإنسان بعدها أيّ فعل إلى نفسه، بل يعيش ويعمل ويتكلّم من خلال إرادة الله، مختبرًا بذلك ما سُمّي «الجبر المحمود».

وقد كان جلال الدين الرومي أكثر صراحةً وطلاقةً من أيّ من نظرائه في قوله بعدم توافق القول بالتقوى مع القبول بقدر أعمى. ويروي الرومي، بأسلوبه الساحر، قصّة رجل تسلّق شجرةً وأكل من ثمرها قائلًا لصاحبها: «هذه شجرة الله، وأنا آكلُ من الثمر الذي أعطاه»، فقــام صاحب الشجرة بضربه «بعصا الله» حتّى يعترف بأنّ السرقة كانت بمشيئته لا بأمر من الله[٥٥].

وفي السياق الفكريّ نفسه، ينبذ الرومي التفسير الشائع لحديث «قد جفّ القلم»، الذي يعني أنّه لا يمكن لأيّ شيء قُدّر وكُتب على اللوح المحفوظ أن يتغيّر. ويرى الروميّ أنّ هذا الحديث إقرار أبديّ من الله بأنّه لا يضيع أجر العاملين، ولا يعني أبدًا تساوي الأعمال الحسنة والسيّئة[٥٦].

البس ممّا حاكت يداك

واشرب ممّا زرعتا[٥٧]

(٥٤) R. Baqlī. *"Sharh-i Shathiyāt," Les paradoxes des soufis*, ed. H. Corbin (Tehran and Paris, 1958), p. 175.

(٥٥) *Mathnawī-i Ma'nawī*, op. cit., vol. 5, lines 3077-100.

(٥٦) Ibid., vol. 5, lines 131-53.

(٥٧) Ibid., vol. 5, line 3181.

ولا يدعوا هذا الحديث إلى الكسل، بل يحثّ على العمل بجدّ أكبر وبإخلاص تامّ حتّى تصير عبوديّة الفرد أنقى، ويكون بذلك مقبولًا أكثر[٥٨]. لأنّ

البقرة تُضرب إذا أبت أن تحمل النير،

لكنّ أحدًا لا يتوقّع منها أن تطير[٥٩]

ولنا بعد ذلك أن نقول إن تصرّف الإنسان، بالتوافق مع الطبيعة التي وهبه الله إيّاها، يشكّل بحدّ ذاته تماهيًا مع هدف الله من الخلق: كلّ مخلوق يوجده الله، وكلّ فعل يسمح به، مفيد وموصل لنهاية جيّدة، حتّى وإن لم يستطع الإنسان أن يرى الهدف النهائيّ من فعلته. فالإنسان، كما ينصّ الحديث الشريف، «بين إصبعَي الرحمن»، ما يعني أنّ لكلّ فعلٍ وجهان، وأنّ كلّ انبساط هو بعينه انقباض، كما أنّ التنفّس يشتمل على الانقباض والانبساط معًا. ويُظهر الله نفسه بالطريقة ذاتها من خلال أسماء وصفات متناقضة، فالجلال لا يقلّ أهمّيّةً عن اللطف في حفظ مسار الخلق. فالإنسان لا يرى إلّا الظواهر الخارجيّة فيأخذ بظاهرها، ونادرًا ما يفكّر في القوّة الخفيّة التي أوجدتها. فهو يرى - وأستخدم هنا المقارنة المفضّلة عند الروميّ - الغبار لا الريح؛ ينظر إلى الزبد وينسى عمق البحر. فالإلهيّ متقابل الأضداد *Coincidentia oppositorum*، إلّا أنّه ظهر، لكي يُعرف، في قوالب وألوان مختلفة متقابلة، لأنّ نوره المحض أقوى من أن يستوعبه أحد، فاقتضى تقولبه في قوالب مادّيّة. ولا يُعرف النور إلّا بضدّه[٦٠]. وبالتالي، يمكن للصوفيّ أن يفهم أنّ غضبة الله رحمة خفيّة، وأنّ الألم والعقاب الذي ينزله على محبّيه ضروريّ لنموّهم الروحيّ ضرورةَ الدواء المرّ للمريض. وكم مرّةٍ ضُلّل الإنسان بالمظاهر الخارجيّة؛

كم عداوةٍ ما كانت إلّا صداقةً

وكم من دمار ما كان إلّا إصلاحًا[٦١]

فالله يستبطن في غضبه الرحمة وفي رحمته الغضب، وكلّ مخلوق يُظهر هذين الوجهَين؛

كانت الريح الباردة دمارًا على قوم عاد،

---

(٥٨) Ibid, vol. 5, line 3113.

(٥٩) Ibid, vol. 5, line 3110.

(٦٠) Ibid, vol. 5, line 1133.

(٦١) Ibid, vol. 6, line 2660.

لكنّها كانت لسليمان خادمةً تجري بأمره[٦٢]

وكذا حال السمّ، فهو مصدر حياة للأفعى، وحامل الموت لغيرها[٦٣]. ويمكن كذلك فهم الخِضر الذي حمَلت أفعاله معاني عميقة على الرغم من أنّها بدت غير عقلانيّة ظاهرًا.

على المقلب الآخر، يجب على الصوفيّ ألّا يقبل الخير والشرّ باعتبارهما ناتجَين عن الله، وبالتالي أن يساوي بينهما، بل يجب عليه أن يبقى حذرًا من استبطان البركة للمكر. والرقابة الدائمة ضروريّة للحفاظ على سلامة الروح.

لقد خصّص كبار العرفاء دراسات مفصّلةً حول علم الله وقدرته، مناقشين أدقّ تفاصيل العلاقة بين الإنسان والإرادة الإلهيّة. مثال على ذلك فكر الجيلي الذي فسّره رينولد نكلسون بشكل ممتاز. لكن حتّى أشهر المنظومات لم تستطع التخلّص من معضلة القدر والتفويض المتعبة؛ ذلك أنّ هذه المعضلة لا تحلّ بالعقل، بل بالحبّ حصرًا. فقد فهم الحلّاج والرومي وأتباعهما أنّ الجبر المحمود، كما يسمّيه إقبال، يمكن أن يتحقّق لا بمجرّد القبول بأيّ وضع معيّن، بل بالعمل على التواؤم مع الله من خلال الحبّ والصلاة. ومتى حصل هذا التغيّر في إرادة الإنسان، عبر التسليم المحض النابع من الحبّ، يمكن للمتصوّف أن يأمل بانفتاح أبواب جديدة أمامه في طريقه الروحيّ نحو أعماق الألوهيّة؛

ومتى سَدّ أمامك كلّ الطرق والسبل

فسيُظهر لك طريقًا خفيًّا لا يعلمه غيره[٦٤].

(٦٢) Ibid, vol. 6, line 2660.

(٦٣) Ibid, vol. 5, line 3295.

(٦٤) كلّيات شمس يا ديوان كبير، مصدر سابق، القصيدة ٧٦٥.

الطبيعة البشريّة في إدراك شخصيّ مباشر

عليّ يوسف[1]

هـذه العجالة محاولة لتكوين فكـرة واضحة ومتميّزة، ما أُمكن، عن الطبيعـة البشريّة عبر تحليلها - كمـا تتجلّى في ولّآحاد الناس - إلى مكوّناتهـا الجسديّة والانفعاليّة والإدراكيّة والاجتماعيّة والروحيّة في تفاعلها وتكاملهـا وتضافرها في كينونة ديناميّة، واحدة، ووحيدة، مؤهّلة لممارسة فاعليّاتها بحرّيّة نسبيّة تجعلها مسؤولةً بنسبة كبيرة عن مصيرها.

المفـردات المفتاحيّـة: الطبيعـة البشريّـة؛ البُعد الجسـديّ؛ البُعد الإدراكـيّ؛ البُعد الانفعـاليّ؛ البُعد الاجتماعيّ؛ البُعد الروحيّ؛ الشخصيّة الواحدة والوحيدة والديناميّة؛ الحرّيّة.

تتأسّس هذه العجالـة على زعم (فرضيّة) مفـاده أنّ الأبحاث التي تتنـاول الطبيعة البشريّة تنطلـق، أساسًا، مـن إدراك شخصيّ مباشر لهذه الطبيعة، أي مـن تجلّياتها في وعي من يهتمّ بالتعرّف إليها مـن خلال ملاحظة سلوكه، وملاحظة الأحاسيس والمشاعر والأفكار التي تسبـق وترافق وتلي هـذا السلوك، وذلك بهـدف فهمه أو عقله. أمّا ما يمكـن أن يلي هذه الملاحظـة الذاتيّة من مراقبـة سلوكات النظائر عـبر استخدام تقنيّـات متخصّصة (إحصاء، تجـارب، روائز، وغير ذلـك)، فإنّما يهدف إلى تدعيـم فرضيّات نتجت عـن التأمّل الذاتيّ بهـدف تثبيتها وتعميمها ونسبتها إلى الطبيعة البشريّة. ولكـنّ هذه الأبحاث، وإن انطلقت مـن الإدراك المباشـر، فإنّها راحت تبتعد، أكـثر فأكثر، عمّا يؤدّي إليه هـذا الإدراك بحيث بتنا أمـام نظريّات، بعضها ينفي وجود طبيعة بشريّة (الماركسيّة، المدرسة السلوكيّة، المدرسة الوجوديّـة)، وبعضهـا يؤكّدها ويدافع عنها، بعضهـا يقزّم دور أحـد مكوّناتها (الجسد)،

(١) باحث في معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

وبعضها يضخّم هذا الدور[٢]، بعضها يقزّم دور الاستعدادات الموروثة، وبعضها يضخّمها. والقول نفسه ينطبق على دور المجتمع في صوغ الشخصيّة الإنسانيّة، ودور الميول والدوافع مجسَّدةً على مستوى الوعي برغبات ونزوات وشهوات.

وعلى هذه التناقضات والاختلافات تبنى تناقضات واختلافات في النظر إلى الحرّيّة والمسؤوليّة والأخلاق والدين والسياسة وكلّ الأنشطة الإنسانيّة الأخرى.

لا ريب في أنّ هذه الأبحاث وما نجم عنها من تنظير وعلوم تمسّ الطبيعة البشريّة (الفلسفة، اللاهوت، وعلوم الكلام والنفس والاجتماع والسياسة والتربية، وحتّى علوم اللغة والحياة biologie، ووظائف الأعضاء physiologie) قد حقّقت، وما زالت تحقّق، تقدّمًا في الحفر على الطبيعة البشريّة، في مكوّناتها المشخّصة، أو القابلة للتشخّص في سلوك فرديّ أو اجتماعيّ، وساعدت حتّى على قيام الشخص باستبطان ذاته وفهمها. ومع ذلك، فإنّ هذه الأبحاث، في ابتعادها عن الإدراك المباشر، تظلّ عرضةً لخطرَين يمكن أن يسهما في تشويه فهمنا للطبيعة البشريّة. هذان الخطران هما:

١. الاعتماد على مكتشفات علميّة أفضى إليها البحث لإنشاء فلسفة عامّة تنظر بطريقة خاصّة إلى الوجود والحياة والإنسان، وتبنى على هذه النظرة منظومة قيم وأنساق سلوك مستحبّة وأخرى مكروهة. والأمثلة على ذلك كثيرة[٣].

٢. الوقوع في النظرة التجزيئيّة وما ينجم عنها من ثنائيّات ونظرات اختزاليّة، وهذا الاحتمال ناجم عن الاحتمال السابق. فالباحث عندما يتناول جانبًا من جوانب الطبيعة البشريّة ويضخّم دوره، سواء جعله مرتكز فلسفة عامّة، أم لم يفعل، فإنّه يغامر بجعل نظرته جزئيّةً partiel ومتحزّبةً partial بصورة تقزّم، بنسبة أو بأخرى، الجوانب الأخرى، ويشوّه النظرة إلى الطبيعة البشريّة بصورة عامّة.

يتأكّد ما نذهب إليه بالعودة إلى بعض التعريفات المعطاة للطبيعة البشريّة على اعتبار أنّ هذه التعريفات هي خلاصة مذاهب ورؤًى في نظرتها إلى الطبيعة البشريّة.

---

(٢) لأخذ صورة واضحة عن هذا التفاوت في النظر إلى الجسد، راجع مقالات ملفّ مجلّة المحجّة، العدد ٢٣.

(٣) فرويد مثلًا اكتشف دور الغريزة الجنسيّة في حدوث بعض المظاهر العصابيّة بفعل ما تلقاه في ممارستها من خضوع لقيم اجتماعيّة. لنقل إنّه اكتشاف علميّ. ولكنّ استخدام هذه الغريزة لتفسير مجمل السلوك، بما فيه الاعتقاد الدينيّ والإبداع الفنّيّ، يوقع في شطط لا مبرّر له، والامر نفسه ينطبق على اكتشافات ماركس في دراسة الاقتصاد ودوره في السياسة.

من هذه التعريفات نذكر:

أ. «الطبع والطبيعة: الخليقة أو السجيّة التي جبل عليها الإنسان».

ب. وجمعها طباع «وهو ما طبع عليه من طباع الإنسان في مأكله ومشربه وسهولة أخلاقه وحزونتها وعسرها ويسرها وشدّته ورخاوته وبخله وسخائه».

ج. «وطبعه الله على الأمر، يطبعه طبعًا: فطره»[٤].

د. كلّ ما هو فطريّ، غريزيّ، عضويّ، في جنس كيانيّ، ولا سيّما في البشريّة ما يتعارض مع ما جرى اكتسابه بالخبرة الفرديّة أو الاجتماعيّة.

هـ. علامات فارقة تميّز فردًا، طبعًا، فرادةً (بقدر ما تعتبر هذه العلامات طبائع فطريّةً وتحدث سلوكات شبه غرائزيّة)[٥].

و. «مجموع السجايا الفطريّة الأساسيّة (المادّيّة والمعنويّة) الخاصّة بالكائن الإنسانيّ في مقابل الخصائص المكتسبة بفعل التربية والعادة والتراث tradition»[٦].

يُلاحظ، في ما يلاحظ، أنّ هذه التعريفات تشدّد إجمالًا على ما هو فطريّ في مقابل ما هو مكتسب (التعاريف «أ»، و«ج»، و«د»، و«و»)، ما يطرح سؤال: أليس الفطريّ نفسه هو ما يفرض الاكتساب بحيث يصبح المكتسب جزءًا من مستلزمات الطبيعة البشريّة، وبالتالي مكوّنًا من مكوّناتها؟ ولعلّ الحسّ السليم، أو العقل الرشيد، عند ابن منظور، هو ما جعله يتنبّه في تعريفه («ب») إلى المزج بين الفطريّ والمكتسب، أي إلى نتيجة التفاعل بين الفطريّ والمكتسب من خصائص سلوكيّة تَسِمُ فردًا بعينه.

يلاحظ، إلى ذلك، أنّ بعض التعريفات، لا سيّما تعريف لالاند الذي ميّزناه بالحرف «هـ»، ينقل فكرة الطبيعة الإنسانيّة ممّا هو مشترك وعامّ بين أفراد النوع إلى ما يخصّ فردًا ويميّزه عن غيره. وهذا ما يطرح أسئلة العلاقة بين ما يشكّل فرادة الفرد واجتماعيّة المجتمع، وأيّها يلعب الدور الحاسم في تحديد أنماط تفكير الفرد وسلوكاته. وهل ما يشكّل فرادة الفرد

(٤) ابن منظور، لسان العرب، الطبعة ١ (بيروت: دار صادر)، الجزء ٨، فصل «الطاء المهملة»، الصفحة ٢٣٢.

(٥) لالاند، المعجم الفلسفي، ترجمة خليل أحمد خليل، الطبعة ١ (بيروت–باريس: منشورات عويدات، ١٩٩٦)، الجزء ٢، الصفحة ٨٥٦.

(٦)

Dictionnaire Hachette encyclopédique (Paris: Hachette, 2004), «Nature».

هـو قـدره، كما يقول الشاعر الألمانيّ غوته[٧]؟ وإذا كان ذلـك كذلك، فما الذي يبرّر حرّيّة الإنسـان ومسؤوليّته تجاه نفسه وتجـاه الآخرين (أفرادًا وجماعات) في هـذه الحياة الدنيا، وأمام الخالق في الحياة الآخرة؟

مجمـل ما تقدّم شكّل دافعًا للعـودة إلى الكلام على الطبيعة البشريّـة كما تتجلّى لإدراك شخصـيّ ومباشـر لا يتجاهل تقدّم العلوم في الحفـر على هذه الطبيعـة كلًّا ومكوّنات، بل يستفيـد منها بقدر ما هي علوم، ولكنّه يضع بين مزدوجَين ما قد ترتّب على هذه العلوم من رؤًى عامّة قد تحمل المخاطر التي أشرنا إليها.

ممارسـة الإدراك الشخصيّ والمباشر في التعرّف إلى الطبيعة البشريّة بالصورة المشار إليها، يعيد إلى الذهن منهج الاستبطان، بمعنى

> نظـر وعي لذاته بذاته. بهدف تنظيريّ: سواء لمعرفة الفكر الفرديّ بوصفه فرديًّا، أم لأجل معرفة الفكـر الفرديّ كنموذج قابل للرصد مباشرةً من نمـاذج النفس البشريّة عمومًا، أو حتّى كنموذج لأيّ فكر مهما يكن[٨].

ذلـك المنهج الذي استبعدتـه المناهج الوضعانيّـة الذاتيّة، لنقص عموميّتـه وموضوعيّته وانحصاره في الإيحاءات الذاتيّة[٩]، ما يقضي التمييز بينهما (الاستبطان والإدراك الشخصيّ المباشـر) من حيـث إنّ الإدراك الشخصيّ المباشـر، كسبيل للتعرّف إلى الطبيعـة البشريّة، لا يحصـر دور الوعي في تأمّل ذاتـه بذاته، إلّا إذا اعتبرنا الذات مجمل مكوّنات الطبيعة البشريّة مجسّـدةً في آحاد الناس، وليس فقط الفكر الفرديّ، سـواء بوصفه فرديًّا، أم بوصفه نموذجًا مـن نماذج النفس البشريّة، ومن حيث إنّ هدفه لا ينحصر بالتنظير، أي المعرفة العلميّة للفكر الفـرديّ، كما هو هدف الاستبطـان، بل يمتدّ لمعرفة مجمل الطبيعـة البشريّة بأهداف معرفيّة وأخلاقيّة وعمليّة أيضًا.

صحيح أنّ التعرّف إلى الطبيعـة البشريّة بوساطة الإدراك الشخصيّ المباشر يقتضي وعي الـذات بالذات، أو معرفـة النفس بالنفس، ولكـن بالمعنى الذي أشرنا إليـه وبهدف تحقيق مقتضـى حكمة معبد دلفي مقروءةً على لسان سقراط «اعـرف نفسك»، أو بالصورة التي

(٧) ديديه جوليا، قاموس الفلسفة، ترجمة فرانسوا أيّوب وآخرين، الطبعة ١ (بيروت: مكتبة أنطوان، ١٩٩٢)، الصفحة ٢٩٦.
(٨) المعجم الفلسفيّ، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٦٩٩.
(٩) المصدر نفسه.

أشـار إليها القـرآن وحثّ عليها، ﴿وَفِي أَنفُسِكُمْ أَفَلَا تُبْصِرُونَ﴾[10]، ووجدت صداها في حكمـة الرسـول الأكرم صلّى الله عليـه وآله وسلّم، «اعرف نفسـك تعرف ربّك»، حيث معرفـة النفسـ بالنفس تفضي أيضًا إلى معرفة الربّ، علـى أن يكون المقصود مجمل الذات، أي الطبيعة البشريّة مجسّدةً في آحاد الناس بكلّ مكوّناتها، وليس بأحدها (النفس الدالّة على القوى الإدراكيّة والقوى النزوعيّة على الرغم من الأهمّيّة الحاسمة لهذه المكوّنات في تحديد الطبيعة البشريّة).

مكوّنات الطبيعة البشريّة

يـدرك كلّ سويّ مـن الناس أنّه ليس كائنًا بسيطًا، وإن كان واحـدًا، بل مركّبًا من أبعاد، أو مقوّمات، أو مكوّنات تتفاعل في ما بينها وتتبادل التأثّر والتأثير بصورة مستمرّة، فإذا حاول تفصيـل أو تحليل هـذا المركّب إلى مكوّناته، بـالإدراك المباشر، فإنّه يـدرك أنّ لهذا المركّب مكوّنات أو أبعاد يمكن إجمالها بالبُعد الجسديّ، والبُعد الإدراكيّ، والبُعد الانفعاليّ، والبُعد الاجتماعيّ، والبُعد الروحيّ. ونتناول كلًّا من هذه الأبعاد بصورتها المعلمنة نسبيًّا (الصورة التـي تتجلّى بها في مـا بلغته المرحلة الراهنة مـن المعرفة بها)، ومن ثمّ نتنـاول الكيفيّة التي تتجلّى بها للإدراك المباشر.

البُعد الجسديّ

هـو تلـك العضويّة الحيّـة الخاصّة بكلّ مـن آحاد الناس بمـا فيها من أمزجة (الـدم، السائل اللمفاوي، وغيرها)، وأنسجة، وأعضاء، وأجهزة، ووظائف، وسمات شكليّة، وخصائص ذاتيّة تميّز الفرد البشريّ عن أشباهه من أفراد النوع.

هـذا الجسد، كما تقـرأه علوم الحياة، وعلوم وظائف الأعضاء، هـو بنية بيوفيزيولوجيّة مكوّنـة من خلايـا متنوّعة، تتلاقى وتتكامـل في تكوين أعضاء وأمزجـة مختلفة. وكلّ عدد مـن الأعضاء يتلاقى ويتكامـل في تكوين واحد من الأجهزة. ولـكلّ جهاز وظيفة تتكامل مـع وظائـف الأجهزة الأخـرى وتتآزر كما رسم لهـا خالقها – سـواء كان هذا الخالق هو الله، أو المـادّة في تطوّرهـا كما يزعم البعض – على إنجاز مهمّة حفظ حياة كلّ منها، وحفظ

(١٠) سورة الذاريات، الآية ٢١.

حياة الكلّ العضويّ المتكوّن منها جميعًا. وغنيّ عن البيان أنّ هذه البنية هي ثمرة توريث بيولوجيّ ينقل من الأبوين إلى الولد خصائص النّوع الإنسانيّ من جهة، وخصائص فرديّة مميّزة لكلّ من آحاد الناس من جهة ثانية (لون البشرة، والعينين، والشعر، والقامة، ومستوى الذكاء، ودرجة الانفعاليّة، والنشاط، والميل إلى الانبساط أو الانطواء، وغيرها).

لنقل، باختصار، إنّ هذا الجسد هو الصورة التي اتّخذتها الطبيعة البشريّة في بعدها الجسديّ لدى كلّ واحد من أفراد النوع.

يدرك كلّ واحد من الناس هذا البُعد بصورة مباشرة تسبق أيّ تعرّف علميّ، أو شبه علميّ، وذلك من خلال الإدراك المباشر لحاجته إلى الغذاء والنوم والحركة والراحة، وكذلك من خلال الأوجاع التي تلمّ به، ومن خلال ملاحظة نموّه وتطوّره والتغيّرات التي تلحق به، وفي مرحلة من مراحل النموّ، الشعور بالحاجة إلى شريك جنسيّ. وهذه كلّها عبارة عن ميول فطريّة خاصّة بالجسد، تتحوّل، عند إدراكها على مستوى الوعي، إلى رغبات، أو حاجات، أو شهوات يصحبها دافع قويّ إلى إشباعها، وسعي حثيث إلى تحقيق هذا الإشباع. هذا الجسد هو الحامل المادّيّ للطبيعة البشريّة، ومركز تكوّنها في كلّ أبعادها، ولكن دون أن يَكونَها بالذات؛ هو جزء من الامتداد الكونيّ وإن لم يستغرق الامتداد كلّ مفاعيله النزوعيّة والإدراكيّة والاجتماعيّة والروحيّة، إذ لا وجود لها بدونه، وإن اختلفت عنه في جوهرها وطبيعتها.

البُعد الإدراكيّ

هو عبارة عن الحواسّ والذاكرة والخيال والعقل التي تشكّل في تكاملها وتفاعلها ما نسمّيه القوى الإدراكيّة. فالإدراك الحسّيّ، بما هو وظيفة للحواسّ الظاهرة، يصل الإنسان بموجودات محيطه المحسوس، ويمكّنه من التمييز بينهما من خلال اختلاف ألوانها، أو طعومها، أو روائحها، أو حرارتها وبرودتها، أو صلابتها ورخاوتها، وبما هو وظيفة للحواسّ الباطنة، يصل الإنسان بما يجري في داخله من أحاسيس اللذّة أو الألم، الراحة أو الانزعاج، الحاجة أو الاكتفاء، التي تثيرها عوامل فيزيو–عصبيّة.

والذاكرة تصل الإنسان بماضيه، وتمكّنه من تجاوز حاضره باتّجاه تذكّر أحداث الماضي التي عاشها بنفسه، أو نقلت إليه، والاستفادة من كلّ ذلك في الحاضر على صعيدَي المعرفة والاعتبار.

والخيـال يصل الإنسان بأمكنة وأشيـاء رآها ويمكّنه من استعادتهـا، كما هي، أو مركّبةً تركيبـات جديدة يبتدعها، وهذا ما يمكّن الإنسان من ابتـكار تصوّرات تقنيّة (الاختراع)، أو فرضيّـات علميّة (الاكتشاف)، أو وسائل تعبيريّة (الفنـون)، وذلك بالتضافر بين الخيال والقوى الإدراكيّة الأخرى.

والعقـل هو القوّة التي تستفيد من وظائف القوى السابقة الذكر لتكوين معادل معرفيّ، ذهنـيّ، أفهوميّ، لغويّ، أو رمزيّ للعالم الواقعيّ الحسّـيّ، ويتعاطى مع هذا المعادل الذهنيّ بلغتـه الخاصّة (المفاهيم العامّة المجرّدة معبّرًا عنها بكلمـة، أو بصورة، أو إشارة، أو أيّ رمز ذي معنًـى يعطى له) وبقوانينـه الخاصّة التي ذكـر بعضها أرسطو (الهويّـة، عدم التناقض، الثالـث المرفوع) ولكنّه يسعـى إلى جعل المعادل الذهنيّ الذي يقيمـه للواقع الحسّيّ مطابقًا للواقع نفسه، وتكون المطابقة هنا معيارًا للصحّة، وليس قوانين العقل بالذات على الرغم من دورها، وأهمّيّة هذا الدور في تلك المعرفة. هذه القوانين تصبح معيارًا للصحّة والخطإ عندما يتعلّـق الأمر بالعوالم المجـرّدة كليًّا (عالم الغيب) أو المفاهيم المجـرّدة كليًّا (المفاهيم الرياضيّة والمنطقيّة)، وليس معيارًا لصحّة المعرفة التي تتناول الواقع الحسّيّ.

وظيفـة البُعـد الإدراكيّ باختصار هي تحريـر الإنسان نسبيًّا من قبضـة الزمان والمكان، وتمكينـه من صوغ أزمنـة وأمكنة ذاتيّة خاصّة علـى علاقة باهتماماتـه ومشاعره (الذاكرة والخيـال)، كمـا تمكّنه من صـوغ معادلات ذهنيّـة للعالم الواقعـيّ الحسّيّ، وللعـالم المجرّد والمفاهيم المجرّدة كليًّا عن أيّ معطًى حسّيّ.

هـذا باختصـار بعض ما تقوله المعرفـة المعلمنة نسبيًّـا للقوى الإدراكيّـة، أمّا تجلّي هذه المعرفة في الإدراك المباشر فيتمّ من خلال التجارب التي يعيشها كلّ فرد من استعادة ذكرياته الخاصّة، والحديث عن أمانيه وتطلّعاتـه المستقبليّة، وإدراكه للعلاقات السببيّة بين الظواهر، وتكويـن مستـوًى أو آخر مـن المعادلات المعرفيّة للواقـع الحسّيّ وللعـوالم والمفاهيم الكلّيّة التجريد بوساطة اللغة، أو أيّ رمز يُعطى دلالةً خاصّةً على مدلول محدّد.

البُعد الاجتماعيّ

هو عبارة عمّا يستدخله كلّ شخص إنسانيّ، عبر التربية، ممّا يكوّن اجتماعيّة المجتمع (اللغة، وأنمـاط الاعتقاد، والعبادة، والسلوك، والإنتاج، والتفكـير، والتعبير، والقيم السائدة فيه)، بحيـث يصبـح جزءًا لا يتجزّأ مـن شخصيّته تمامًـا كسائر الأبعاد الأخـرى. وعلى هذا، لا

يعـود البُعـد الاجتماعيّ فقط إلى كـون الإنسان محتاجًا في تأمين ما يحتـاج إليه إلى التعاون مع الآخريـن، ولكن أيضا لأنّه لا يتحوّل من إنسان بالقوّة (التوريث البيولوجيّ) إلى إنسان بالفعل إلّا من خلال التوريث الثقافيّ الذي أشرنا إليه[11].

هذا الاستدخال لا يأخذ منحًى واحدًا لدى آحاد الناس لأنّه يتأثّر بالخصائص المنتقلة إلى الكائن الإنسانيّ بالتوريث البيولوجيّ. ومن هنا يكون التنوّع الذي لا حدّ له في النتائج عند استدخـال الموروث الثقـافيّ حتّى لدى من يتلقّون الموروث الثقـافيّ نفسه، على الرغم من محاولة المجتمع، عـبر الأسرة والمؤسّسات التربويّة والاجتماعيّة الوسيطة، إلى إحداث أقصى ما يمكن إحداثه من تجانس بين أعضائه بوساطة التربية والتوجيه والإرشاد والإعلام.

هـذا البُعـد الاجتماعيّ يدركـه المرء مباشرةً بتجربتـه التي عاشها وهـو يتلقّى التربية في الأسـرة، وفي ممارسته لهذه التربية لأولاده، أو في ملاحظته لتربية الأطفال في أيّ أسرة. كما يدركه من خلال ما يتلقّاه من ضغوط للتخلّي عن بعض رغباته، أو لإشباعها بطريقة مقبولة اجتماعيًا.

البُعد الانفعاليّ

هـو مجمل الميـول أو الدوافع الفطريّة في تحوّلها، من خلال إدراكهـا، إلى رغبات تشدّنا إلى موضوع، أو عن موضوع، لحكمنا عليه أنّه نافع أو ضارّ في إشباع الرغبة المعنيّة.

هذه الميول تتنـوّع بتنوّع الأبعاد المكوّنـة للشخصيّة الإنسانيّة. فللبعـد الجسديّ ميوله للاغتـذاء، والحركة والراحة، والنـوم، وممارسة الجنس. وللبعد الإدراكـيّ ميوله إلى المعرفة المطابقـة للعالم الحسّـيّ المـادّيّ، أو المطابقة لقوانين العقـل عبر التجريـد والتعميم. وللبعد الاجتماعيّ ميوله للأنس بالآخر (فردًا أو جماعةً)، أو النفور منه والتعاون معه، أو مخاصمته تبعًا لذلك. وللبعد الروحيّ، كما سنرى، ميوله إلى التعلّق بمطلق كلّيّ القدرة، كلّيّ الحكمة،

---

(١١) راجع، أوليفيه ريبول، فلسفة التربية، ترجمة جهاد نعمان، الطبعة ١ (بيروت: دار عويدات)، الصفحة ٤٥؛ حيث يقول: «لا يولـد الإنسـان إنسانًا فلا شيء مـن كلّ ما يؤلّف الإنسـانيّة، أي اللغة والفكر والمشاعـر والأخلاق والدين قد انتقل إلى جسم المولود الجديد، وعليه بالتالي أن يكتسبه بالتربية». وبعد الإشارة إلى حالة فتاتين وجدتا في موضع للذئاب في الهند في مدينة مدنابور عام ١٩٢٠ وكيف كانتا تتصرّفان يقول: «إنّهما يقدّمان الدليل على أنّ ولد إنسان لا يربّيه إنسان لا يعود يملك شيئًا إنسانيًا، وأنّ الإنسانيّة ليست وراثةً طبيعيّةً بل ميراث يتحتّم على كلّ إنسان أن يستعيده».

خالـق للكـون وما فيه ومن فيه، علّة كلّ علّة، وسبـب كلّ سبب، ومصدر كلّ كمال، يتعبّد لـه ويرجو رضاه، ويحذر سخطه لينال رحمتـه وتوفيقه في دنياه، ويتجنّب سخطه وغضبه في أخراه.

عندمـا تنتقل هذه الميول مـن حالة السبات والغفلة إلى حالة الشعـور أو الإدراك، فإنّها تشـكّل مصدرًا للطاقة النفسيّة التي تمكّنـنا من بذل الجهد الجسديّ والنفسيّ للقيام بفعل أو الامتنـاع عن آخر، وللتضحية برغبة راهنة، وإن ضاغطة، على مذبح رغبة مستقبليّة نحكم أنّها أكثر أهمّيّةً.

تفاعل البُعد الانفعاليّ مع البُعد الاجتماعيّ (بما فيه المعتقد أو الدين السائد) يعطي لإشباع الرغبـات أشـكالًا أو أنماطًا مقبولةً اجتماعيًّا أو دينيًّا، وأخرى غـير مقبولة. كما يضع قيودًا ويرسم حدودًا للتعاطي معها، وهذا ما يمكن أن يؤدّي في بعض الأوضاع إلى تصادم، ينتهي غالبًـا بالرضوخ للمعايير الاجتماعيّة في الإشباع، أو لكبت الرغبة مؤقّتًا. ولكنّ كبت رغبة بصـورة منتظمـة قد يحوّلها بالتضافر مـع عوامل أخرى (قيميّة أو اعتقاديّـة) إلى شهوة، أو هـوًى يستبدّ بمجمل قوى المـرء، ويحوّلها إلى مطلق. وهذا ما يُعـرف بالتصنيم، أي إضفاء صفـة المطلق علـى النسبيّ. وهذا ما عبّر عنه القرآن الكريم بالقول: ﴿أَرَأَيْتَ مَنِ اتَّخَذَ إِلَٰهَهُ هَوَاهُ أَفَأَنـتَ تَكُونُ عَلَيْـهِ وَكِيلًا﴾[١٢]. كما قد يـؤدّي إلى التسامي بهذه الرغبـة وتحويلها إلى رغبة مقبولة اجتماعيًّا أو دينيًّا. وقد درس سيغموند فرويد بتفصيل هذا الصراع المحتمل دائمًا بين مـا سمّاه الأنا الأعلى Le sur-moi والأنا الأدنى Le Ça وما ينجم عن هذا الصراع من آثار سواء على مستوى الوعي أو السلوك، ولكنّه حصر الدراسة في إطار الرغبة الجنسيّة *Eros*.

أمّـا تفاعل البُعد الانفعاليّ مع البُعـد الإدراكيّ فيساعد على، ويدفـع إلى، تنويع وسائل الإشبـاع وكيفيّاته نوعًا، ومراكمـة الأشياء الصالحة للإشباع كمًّا، من دون توقّف. وهذا ما أفضـى عبر التاريخ إلى نشوء الحضـارات التي تلتقي على كونها تطويـرًا، نوعيًّا وكمّيًّا، في إشبـاع الحاجات والرغبات المادّيّة والمعنويّة للناس، أفـرادًا وجماعات، في مسيرة لا تنتهي ولا تتوقّف، وذلك بفعـل تصوّر كمالات أو مُثُل عليا يقترب منها الإنسان تبعًا للإمكانات الموضوعيّة، من دون التمكّن من بلوغها.

(١٢) سورة الفرقان، الآية ٤٣.

هــذه الكمالات، أو المثل العليا، تتحوّل في كلّ لحظة مــن لحظات التطوّر إلى قيم نسبيّة تشكّل محطّات في الاقتراب من كمالاتها أو مثلها المتخيّلة أو المتصوّرة.

وهكــذا نرى أنّ الميول الفطريّة، في تفاعلهــا مع القوى الإدراكيّة، تشكّل منطلق ودافع تصــوّر الكمالات، أو المثل العليــا، أو القيم. فميول البُعد الجسديّ تشكّل مرتكز قيم الرفاه والوفــرة واللذائذ الحسّيّــة من كلّ نوع (لذّة الطعام، والشــراب، والراحة، والنوم، وممارسة الجنس)، وميول البُعد الإدراكيّ تشكّل مرتكز القيم المعرفيّة والجماليّة، والميول الاجتماعيّة تشــكّل مرتكز القيم الأخلاقيّــة والسياسيّة، والميــول الروحيّة تشكّل القيــم العرفانيّة على اختلاف درجاتها.

هــذه الأمور يدركهــا أيّ إنسان سويّ من خــلال تجربته المباشرة والمعيشــة، في تعاطيه مــع رغباته، في إطار مجتمع استدخــل لغته، وعقائده، وعباداته، وأنمــاط سلوكه، وتنظيمه، وأشــكال تفكيره وتعبيره، بحيــث أصبحت جزءًا لا يتجزّأ من أبعــاد شخصيّته. إنّه يعيشها ويدركها بمستويات مختلفة من الوضوح تبعًا لمستوى معرفته وتوجّهه نحو التأمّل فيها.

البُعد الروحيّ[١٣]

هــو ما يعيشه آحاد الناس، حتّــى الملحد منهم، عندما يصهره خطــب، وتتقطّع كلّ أسباب رجائه المعتادة في التعاطي معه والتخلّص منه، وأفضل تعبير عن هذا الوضع ما ورد في سورة يونس: ﴿هُوَ الَّذِي يُسَيِّرُكُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ حَتَّى إِذَا كُنْتُمْ فِي الْفُلْكِ وَجَرَيْنَ بِهِمْ بِرِيحٍ طَيِّبَةٍ وَفَرِحُوا بِهَا جَاءَتْهَا رِيحٌ عَاصِفٌ وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ لَئِنْ أَنْجَيْتَنَا مِنْ هَذِهِ لَنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ﴾[١٤]. ما يرد في الآية الكريمة هو مجرّد حالة من الحالات التــي يتعرّض لها الإنسان، ولا يجد مخرجًا منها إلّا بدعــوة الله مخلصًا له الدين، أي الشعور بالحاجة إلى قوّة كلّيّة القدرة يطلب عونها لأنّها الوحيدة القادرة على نجاته.

وهو، إلى ذلك، ما تعيشه الأغلبيّة العظمى من الناس عندما يأخذون بجماع كينونتهم، أو طبيعتهــم، أو فطرتهــم، ويتأمّلون فيها، وفي مجمل الكون الــذي يحيط بهم. فيلاحظون

(١٣) ونفضّــل تسميتــه البُعد الدينيّ أو المعنويّ نظرًا لما يمكن أن يثيره وصف هذا البُعد الروحيّ من لبس. للتعرّف بوضوح إلى هذا اللبس المحتمل، انظر، محمّد عابد الجابري، **إشكاليّات الفكر العربيّ المعاصر**، الطبعة ٢ (بيروت: مركز دراسات الوحدة العربيّة، ١٩٩٠)، الصفحات ١٤٧ إلى ١٥١.

(١٤) سورة يونس، الآية ٢٢.

تعاقب الظواهر، ويسعون إلى فهمها عبر التعرّف إلى أسبابها، إمّا لمجرّد الفهم، وإمّا لمعرفة كيفيّة التعاطي معها بهدف الإفادة منها أو تجنّب أضرارها. ولكنّ العقل الذي يتعقّل الظواهر الجزئيّة بأسبابها القريبة والبعيدة لا يستطيع أن يتعقّل نفسه، ومجمل الكون المحيط به، بعيدًا عن مبدإ السببيّة الذي يشكّل، أو يكاد، قانونًا من قوانين العقل البشريّ، الحاكم على تعاطيه مع الظواهر الطبيعيّة تمامًا كقوانين الهويّة، وعدم التناقض، والثالث المرفوع، الحاكمة على تعاطيه مع المفاهيم المجرّدة للفكر.

لإيضاح ما نذهب إليه ببساطة، نستعين بشرح الآية ١٧٢ من سورة **الأعراف**، كما أوردها المرحوم الشيخ محمّد جواد مغنيّة في تفسيره المختصر **للقرآن الكريم**(١٥)، حيث يقول:

﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِنْ بَنِي آدَمَ مِنْ ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ﴾: وأخذ الذرّيّة هنا عبارة عن إخراجهم من أصلاب الرجال وأرحام النساء إلى الحياة الدنيا جيلًا بعد جيل[.] ﴿وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنْفُسِهِمْ﴾: بما أودع فيهم من عقول، وما في الكون من بيّنات ودلائل على وجوده تعالى[.] ﴿أَلَسْتُ بِرَبِّكُمْ قَالُوا بَلَى﴾: والشواهد على وجود الله سبحانه يحملها الإنسان في جسمه وروحه فضلًا عن الكون، بل وفي فطرته حتّى ولو كان ملحدًا، والفرق أنّ وجوده تعالى يتجلّى في فطرة الملحد عندما يصهره الخطب والكرب ﴿وَجَاءَهُمُ الْمَوْجُ مِنْ كُلِّ مَكَانٍ وَظَنُّوا أَنَّهُمْ أُحِيطَ بِهِمْ دَعَوُا اللَّهَ مُخْلِصِينَ لَهُ الدِّينَ﴾.

ويكمل تفسير بقيّة الآية:

﴿شَهِدْنَا أَنْ تَقُولُوا يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾: لا عذر لمن شكّ في الله وهو يرى خلقه إلّا أن يكون مجنونًا، وإن قال قائل: رأينا ألوف العقلاء يشكّون ويجحدون، قلنا في جوابه: نريد الجنون الخفيّ الذي يفسّر ويعلّل كلّ شيء بأصله وعلّته إلّا الكون العجيب، يعلّله ويفسّره بالصدفة ويقول المثل الإنكليزيّ: «لو كان الجنون يؤلم صاحبه لسمعت الصراخ من كلّ بيت».

ويتابع في شرح الآية المتّصلة بها، «﴿أَوْ تَقُولُوا إِنَّمَا أَشْرَكَ آبَاؤُنَا مِنْ قَبْلُ﴾، وهذه الآية واضحة الدلالة على أنّ من شأن التوحيد أن يكون من المسلّمات والبديهات، وليس موضعًا للاجتهاد أو التقليد».

إذا كانت القوى الإدراكيّة، وفي مقدّمتها العقل، تدفع إلى الإيمان بالله من مدخل السببيّة، فإنّ القوى الانفعاليّة تدفع إلى الإيمان بالله من مدخل آخر يتناسب وطبيعتها؛ فالميول المتحوّلة إلى رغبات مدركة، إذ تجعلنا ننشدّ إلى موضوع يبشّرنا بمتعة، أو عن موضوع ينذرنا بألم،

(١٥) محمّد جواد مغنيّة، التفسير المبين، الطبعة ٤ (بيروت: دار الجواد، ٢٠٠٧)، تفسير الآية ١٧٢ من سورة الأعراف.

فإنّ توسّط القوى الإدراكيّة يجعلنا نرى أنّ ما نطلب، مهما بالغنا في تحقيقه من حيث النوع والكمّ، يظلّ نسبيًّا محدودًا، ويدفعنا للبحث عن الكمال المطلق، من جهة، فيكون مدخلًا للإيمان بالله، وعن متعة دائمة وطمأنينة ثابتة ندرك أن لا سبيل إليها في الحياة الدنيا، من جهة ثانية، فتكون مدخلًا للإيمان باليوم الآخر.

هـذا الإيمان بالله واليوم الآخر هو ما يشـكّل البُعد المعنويّ الذي نرى فيه جزءًا لا يتجزّأ مـن مكوّنات الطبيعة البشريّة بفعل ما تقدّم، وبفعل ملاحظـة أنّه ما من شعب ولا قبيلة ولا جماعة إلّا كان لها آلهتها – التي تنتهي غالبًا إلى إله واحد – وطقوسها، ومعابدها، وأعيادها، ومجموعة من التصرّفات التي يعتقد أنّها ترضي الآلهة أو تسخطهم، وتصوّرات عن عالم آخر ويوم دين، بصرف النظر عن مضمون هذه المعتقدات والتصرّفات والتصوّرات.

استدراك

ولكـنّ ما تقدّم يطرح السؤال: هل البُعد الدينيّ هو بُعـد مختلَق من قبل الإنسان بتأثير بعض مقتضيات قواه الإدراكيّة والانفعاليّة؟

تميـل كثير من الاتّجاهـات العلمويّة إلى الإجابـة بالإيجاب(١٦)، ما يـؤدّي إلى إنكار أيّ وجود موضوعيّ يقابل الأفكار الناجمة عن تلك المقتضيات. ولكن إذا عدنا إلى مبدإ السببيّة الـذي لا تنكره تلك الاتّجاهات، وسألنا عمّا جعل تلك المقتضيات ملازمةً للقوى الإدراكيّة والانفعاليّـة لـدى الإنســان، فهل هي الصدفة أم هـي خصائص المـادّة في صورة من صور تطوّرها كما ترى الاتّجاهات العلمويّة؟ القول بالصدفة في تفسير هذه المقتضيات ينطبق عليه مـا وصفه الشيخ مغنيّة بالجنون الخفيّ، خاصّةً وأنّه يتناول ظاهرةً جزئيّةً من مظاهر الكون، أمّـا تفسيرها بالقـول إنّها خصائص مادّة في صورة من صور تطوّرهـا، فيطرح أسئلةً: لماذا مادّة دون أخرى؟ ولماذا اتّخذت عن هذه الصورة دون غيرها من الصور؟ هل هي الصدفة؟ وإذ ذاك ألا نعود إلى الجنون الخفيّ من جديد؟

لا مناصـ في معالجـة هذه المقتضيـات وفهمها من اللجوء، في نهايـة أيّ محاولة للفهم، إلى الإيمـان بقوّة كلّيّة القـدرة، كلّيّة الحكمة، قضت أن يكون ما كان على الصورة التي كان عليها.

---

(١٦) هذه الاتّجاهات تفسّر البُعد الدينيّ بالخوف من الظواهر الطبيعيّة، وتفسّر الوحي بالإلهام الذي يحصل لكلّ إنسان، وإن بمستويات مختلفة، وتنكر الوحي بما هو إيصال رسالة مباشرة من الله لعباده عبر أحد رسله أو أنبيائه. انظر، العدد ٢٥ من مجلّة المحجّة.

ما تقدّم حول البُعد الدينيّ يوضح أنّه ليس بعدًا مباشرًا من أبعاد الطبيعة المشخّصة في آحاد الناس، بل خاصّيّة من خصائصها ناجمة عن تفاعل البُعدَين الإدراكيّ والنزوعيّ المرتبطَين بالقوى الإدراكيّة والقوى الانفعاليّة، وبالتالي مرتبطة بهما ارتباط النتيجة بسببها، بحيث يكفي وجود هذَين البُعدَين بصورة سويّة لدى الإنسان، حتّى ينبثق البُعد الدينيّ بصورة ضروريّة، كما رأيْنا. ونحسب أنّ تفاعل البُعدَين الإدراكيّ والانفعاليّ، بالصورة السالفة الذكر، هو الشكل الملموس والمشخّص لفطرة الإيمان بالله التي فطر الله الإنسان عليها، أو ما يسمّى «الهداية التكوينيّة»، التي تكملها الهداية الإرشاديّة، التي يوحيها الله جلّ وعلا لمن يصطفيه من الرسل والأنبياء، ليبلّغوها للناس لكي لا يكون لهم حجّة بعد الرسل.

بُعدُ الحرّيّة

ما تقدّم حول البُعد الدينيّ يصدق على بُعد الحرّيّة. فليس في الطبيعة البشريّة شيء نشير إليه ونقول هذا هو الحرّيّة.

الحرّيّة هي ثمرة البُعدَين الانفعاليّ والإدراكيّ: فالبُعد الانفعاليّ أو النزوعيّ يُشعر المرء بحاجات مادّيّة ومعنويّة يسعى إلى إشباعها، ويتوسّل القوى الإدراكيّة في تأمين ما يشبعها. هذا التفاعل يجعل الإنسان يدرك أنّ بإمكانه، حتّى في أكثر الأوضاع بدائيّةً، إشباع حاجاته بوسائل (أشياء) متعدّدة، وبأساليب مختلفة، له أن يفاضل بينها لاختيار أحدها؛ كما رأينا أنّ هذا التفاعل دفع الإنسان إلى التكثير من وسائل الإشباع نوعًا وكمًّا، ما أفضى إلى إنشاء الحضارة التي تزيد بصورة لا متناهية من إمكانيّات المقارنة والمفاضلة، وبالتالي الاختيار، واستطرادًا، توسيع هامش حرّيّته في ذلك الاختيار.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، فإنّ تفاعل البُعدَين المذكورَين مع البُعد الاجتماعيّ المستدخل من قبل الإنسان بوساطة التربية يؤدّي إلى وضع معايير اجتماعيّة – والاجتماعيّ هنا يشمل الدينيّ والمعتقديّ – تجعل من أشياء وكيفيّات إشباع مقبولةً أو مستحبّةً، وأخرى على العكس من ذلك. كما تخضع الحاجات والرغبات نفسها لمعايير متشابهة. وقيام الإنسان بالمفاضلة بين رغباته من جهة، وبين كيفيّات وأساليب إشباع كلّ منها من جهة ثانية، يشعره بهامش جديد من الحرّيّة.

ولكنّه يدرك، في المقابل، أنّ هذه الهوامش للحرّيّة التي يشعر أنّه قادر على ممارستها تظلّ محكومةً بضرورات. فهو، في كدحه لإشباع حاجاته المادّيّة والمعنويّة، واصطدامه في ذلك

بمعوّقات، يجد نفسه مضطرًّا للعمل على تذليلها، فينجح حينًا ويخفق حينًا آخر، يدرك هذه الضرورات، كما يدرك أنّ بإمكانه أن يذلّل بعضها وليس بإمكانه أن يذلّل بعضها الآخر. عبر مكابدة هذه التجارب، كان وعي الإنسان بالضرورات، أي بالسنن الحاكمة على الطبيعة والنفس والاجتماع والسياسة، يتقدّم، وفي الوقت نفسه، كان ابتكاره لحيل عمليّاتيّة تقنيّة أو فكريّة، يتحرّر بها نسبيًا من تلك السنن، يتقدّم أيضًا، ومعه كان يتقدّم إدراكه لطبيعة حرّيّته وحدودها، ويطوّر أساليب وتقنيّات تزيد من مستوى تمتّعه بها. وهكذا كان يتّضح لديه، أكثر فأكثر، أنّه ليس حرًّا إلّا بقدر ما يحرّر ذاته بفعل تدابير عمليّة، أو قناعات فكريّة وقيميّة تسهم في جعله سيّد نفسه. وهكذا كانت تتّضح لديه، أكثر فأكثر، حقيقة أنّ الحرّيّة ليست صفةً ملازمةً له، وأنّ المنحة التي منحها الخالق له ليست الحرّيّة بالذات، وإنّما الاستعدادات التي تمكّنه، بعد تفتّحها ونموّها ونضجها، من التحرّر بنسبة أو بأخرى تبعًا لقدرته على فهم الوجود والحياة والإنسان والمصير بصورة مطابقة نسبيًّا لحقائق هذه الأمور، وإقامة منظومة قيم منسجمة مع هذه الرؤية يحكمها في تصرّفاته، والإيمان بهذا الفهم وما يبنى عليه من قيم، بحيث يصبح فهمه وقيمه وسلوكه ذاتيًّا، وبالتالي حرًّا، وإن فرضته الذات على الذات؛ الذات المدركة بالصورة المذكورة والمتحرّرة بهذا الإدراك، على الذات الكادحة في سبيل إشباع حاجاتها المادّيّة والمعنويّة؛ الذات المستجيبة لدواعي فطرتها على الذات المعرّضة بفعل عوامل اجتماعيّة وثقافيّة للانحراف عن تلك المقتضيات.

باختصار، إذا كان الفهم وما يترتّب عليه من قيم ذا مصدر خارجيّ هو المجتمع، فإنّه بعد استدخاله من قبل الفرد ومراجعته وتبنّيه بوعي في سنّ الرشد، بأيّ صورة من الصور، يتحوّل إلى أمر ذاتيّ داخل في البنية الشخصيّة للفرد، وتصبح الاستجابة الفرديّة لمقتضياته استجابةً حرّةً. بصرف النظر عن مدى صوابيّة الفهم وخيريّة ما يترتّب عليه من قيم.

عودٌ على بدء

كلّ ما تقدّم شكّل وصفًا لمكوّنات أو أبعاد الشخصيّة الإنسانيّة، أي الطبيعة البشريّة مجسّدةً في آحاد الناس. وإذا كنّا قد تناولنا هذه الأبعاد كلًّا على حدة، بهدف التحليل المساعد على الفهم، فهذا التحليل ينبغي أن لا يغيّب ما بين هذه الأبعاد من علاقات تفاعل وتكامل وتوحّد في الكلّ المركّب منها. وأيّ نظرة تتعاطى مع أحد هذه الأبعاد بمعزل عن علاقاته المذكورة مع الأبعاد الأخرى تكون مشوّهةً للبُعد نفسه وللمركّب الذي يدخل في تكوينه. وأيّ نظرة تريد أن تكون موضوعيّةً ومتكاملةً نسبيًّا عليها أن تتعاطى مع هذه الأبعاد لا بوصفها

معطيـات مستقلّةً أو متجـاورةً، أو مضافةً بعضها إلى بعض، بـل بوصفها عناصر داخلة في مركّـب واحد (لا يستغني في وجـوده وكينونته عن أيّ منها)، ووحيـد (لا يتكرّر بصورة متماثلة لدى مركّب آخر إلّا في التوائم المتماثلة فيما يتلقّيانه بالتوريث البيولوجيّ، ولكنّهما يعودان إلى الاختلاف بتأثير اختلاف ما يمكن أن يتلقّياه بالتوريث الثقافيّ)، ودناميّ (نتيجة التفاعـل بـين الأبعاد، لا تأخذ صورة مركّب ثابت لا يتغـيّر، بل صورة مركّب في صيرورة بعضها طبيعيّ وبعضها إراديّ، صيرورة لا تنتهي إلّا بالوفاة).

هذا المركّب الواحد والوحيد والدناميّ هو ما يُصطلح على تسميته «الشخصيّة» بالمعنى الوصفـيّ، أي الشخصيّة الخاصّـة بكلّ من آحاد الناس، وعندما يقـوم العلماء بتحليل هذه الشخصيّـة إلى أبعـاد أو مكوّنـات بهدف التعمّـق في فهمها، ينبغـي أن لا تغيب عن النظر حقيقة أنّ كلّ واحد من هذه الأبعاد لا يأخذ قيمته ومعناه، ولا يتمكّن من القيام بدوره، إلّا في إطـار المركّب نفسه، الذي يختلف، كما قلنا، عن مجموع عناصره التي تقوّم بها اختلافًا جوهريًّـا في الـذات والوظيفة والعلاقة، تمامًا كمـا أنّ الماء شيء مختلـف في الذات والقيمة والمعنـى عن مكوّناته من الهيدروجين والأوكسجين، والتي لا تعود كما كانت قبل دخولها في المركّب، إذ يتمّ تبادل الإلكترونات بينها ما يعطي لكلّ منها صورةً ووظيفةً وقيمةً ومعنًى يختلـف عمّا كان لـه في وضعه المستقـلّ. وإذا كان ذلك ينطبق على مركّـب مادّيّ بسيط كالماء، فإنّه ينطبق من باب أولى على كلّ كائن عضويّ، فكيف إذا كان هذا الكائن العضويّ حامل شخصيّته الواحد من الناس بكلّ أبعادها وعلاقاتها.

عندمـا يقول أحدهـم «أنا» فإنّه يقصد، بصـرف النظر عن مدى وضـوح قصده، هذا المركّب بكلّ أبعاده، وبالصورة الخاصّة الفرديّة التي اتّخذتها تلك الأبعاد في المركّب الخاصّ بـه، أي في شخصيّتـه، ولا يصحّ ما ذهبت إليـه الفلسفة التقليديّة من أنّـه يقصد النفس (ما سمّيناه بالقوى الإدراكيّة والانفعاليّة) أو الروح (مبدأ الحياة والمعرفة).

إذا كنّا نركّـز على هذه الخاصّيّة من خصائص الشخصيّـة الإنسانيّة، بوصفها التجسيد الملموس للطبيعة البشريّة، فلأنّ تجاهلها أفضى وما زال يفضي إلى نظرات تجزيئيّة، تبنى عليها نظرات تقويميّة، تضخّم اعتبار جانب وتقزّم اعتبار آخر بصورة تغامر باختزال هذا الجانب، وتـؤدّي بالتـالي إلى تشويه النظـرة الإجماليّة والتفصيليّـة للشخصيّة الإنسانيّـة واستطرادًا للطبيعة البشريّة.

لا نظنّنـا بحاجة إلى التذكير بتواتر هذه الظاهرة في تاريخ الفكر الإنسانيّ المهتمّ بالطبيعة البشريّـة، أو بماهيّة الإنسـان، أو بجوهره، لا سيّما الفكر الفلسفـيّ والأخلاقيّ واللاهوتيّ والكلامـيّ، وحديثًا علـوم السيكولوجيـا والأنتربولوجيا والإثنولوجيـا، وحتّى الاقتصاد والسياسـة عندما تبنى على معطيات علميّة، أو شبه علميّـة، نظرات فلسفيّة، أو رؤى عامّة تتناول الطبيعة البشريّة. أيّ ملمّ بشيء من هذا الفكر يلاحظ هذه الظاهرة بوضوح في تنوّع تقييـم الجسد قياسًـا إلى النفس (القوى الإدراكيّة والانفعاليّة التـي فضّلنا استعمالها في هذه العجالـة) وتردّده بين حدّي الاحتقار في بعض الفلسفـات التقليديّة، وتضخيم الاعتبار في بعـض الفلسفات الحديثة، إلى حدّ اعتبار القـوى الإدراكيّة بما فيها العقل إفرازًا من إفرازات بعض مكوّنات الجسد (الجهاز العصبيّ). كما يلاحظها في تفاوت المواقف إلى درجة التناقض مـن القوى الانفعاليّة (الميول مترجمةً على مستوى الوعـي إلى رغبات وشهوات) واحتقار الرغبات الناجمة عن حاجـات الجسد، لا سيّما الحاجة الجنسيّة، وتعظيم الحاجات المعرفيّة والاجتماعيّة وبالعكس.

وفي السيـاق نفسه، يُذكر الانتقال مـن تضخيم دور الغيب، وما يتعلّق به من أديان، إلى تضخيـم دور الشهـادة، وما يتعلّق بها من علوم إلى درجة الُغيَ معها أيّ دور للغيب، وأدّت إلى تفسـير تصـوّرات الإنسان له بأنّها فعل إنسـانيّ، اختلاق، كما رأينـا، وبالتالي نفي أيّ وجود موضوعيّ له.

لا نريد ممّا تقدّم نفي التراتب الممكن بين أبعاد الشخصيّة الإنسانيّة لا سيّما عندما نبحث عمّـا يميز هذه الشخصيّة في سلّـم الموجودات وندرك أنّ العقل هو هذه الصفة المميِّزة، وإنّما نريد أن نقول إنّ العقل لا يمكن له أن يقوم بوظائفه المعروفة باستقلال عن الأبعاد الأخرى.

فهـل للعقل وجود باستقلال عـن الجهاز العصبيّ، وهل يمارس وظائفـه باستقلال كلّيّ عن سائر القوى الإدراكيّة بأجهزتها الجسديّة ومراكزها العصبيّة؟ وهل هذه تمارس وظائفها باستقـلال عن أجهـزة التنفّس والغدد وجريـان الدمّ وإخراج الإفـرازات الضارّة، وغيرها وغيرها. وهل يستطيع أيّ جهاز من هذه الأجهزة أن يمارس وظيفته من دون تكامل وظائف أعضائه من جهة، وتكامله مع الأجهزة الأخرى من جهة ثانية.

إنّ تكامل أبعاد الشخصيّة الإنسانيّة شبيه تمامًا بتكامل مكوّنات الجسد، الذي، لما فيه من عجيـب الصنع والتآزر وتبادل التأثير بـين أعضائه وأجهزته ووظائفه، جعله رسول الإسلام محمّـد صلّى الله عليه وآله نموذجًا يُحتذى في إقامـة العلاقات بين المؤمنين عندما قال: «مثل

المؤمنين في توادّهم وتراحمهم كمثل الجسد الواحد إذا اشتكى منه عضو تداعى له سائر الأعضاء بالسهر والحمّى»، وجعل فيلسوفًا كالفارابي يرى في تقسيم الوظائف في مجتمع المدينة الفاضلة شبيها بتقسيم العمل بين أجهزة الجسد.

من الشخصيّة الإنسانيّة إلى الطبيعة البشريّة

استعرضنا في ما تقدّم مكوّنات الشخصيّة الإنسانيّة أو أبعادها، وقلنا إنّ هذه المكوّنات تتجسّد لدى آحاد الناس في مركّب واحد ووحيد وديناميّ لا يتكرّر بالصورة نفسها إلّا لدى توائم متماثلة، وفي الاستعدادات الموروثة بيولوجيًّا فقط (تلك الاستعدادات التي تعود للتمايز والاختلاف نسبيًّا بفعل ما سمّيناه التوريث الثقافيّ). وأشرنا كذلك إلى أنّ التوريث البيولوجيّ يعطي لكلّ واحد من الناس خصائص فرديّةً من مثل لون البشرة، والعينَين، والشعر، والقامة، وبصمة الإبهام، وما يشير إليه علم السجايا caractérologie، أو الخصائص الفطريّة من مثل مستوى الذكاء، ودرجة الانفعال، والنشاط، والميل إلى الانبساط أو الانقباض. وكلّ ذلك يؤكّد فرادة الفرد وأصالته، ما يطرح سؤال إمكانيّة وجود طبيعة بشريّة تجمع بين الأفراد وتوحّدهم على الرغم من تلك الفرادة والأصالة.

قد يبدو هذا السؤال ساذجًا، ولكنّنا نعلم أنّ فلاسفةً ماركسيّين وأنصارًا للمدرسة السلوكيّة في علم النفس نفوا وجود طبيعة بشريّة لاعتبارهم أنّ العامل الحاسم في ما يكون عليه الإنسان ليس «طبيعةً بشريّةً»، وإنّما ما يكتسبه بفعل الحياة في محيط اقتصاديّ اجتماعيّ ثقافيّ، بالنسبة للماركسيّين، وما يريده المربّي للمتربّي بالنسبة للسلوكيّين، ويمكن إلحاق بعض أنصار المدرسة الوجوديّة بهذا التيّار إذ يعتبرون أنّ الفرد، وإن فرضت عليه بنية جسديّة وأهل ووسط اجتماعيّ ثقافيّ، فإنّه يظلّ حرًّا في كيفيّة التعاطي مع هذا المفروض والتأثّر به. ومن هنا قولهم إنّ الماهيّة لا تسبق الوجود، وإنّ كلّ فرد قادر على صنع ماهيّته بحرّيّة.

ومع ذلك يظلّ السؤال ساذجًا:

١. لأنّ لكلّ واحد من الناس خصائصه الفرديّة المشار إليها، وإذا اختلفت شكلًا، في ما يعود للخصائص الخارجيّة المشاهدة (اللون، القامة، وغيرها)، وكمًّا، في ما يعود إلى الخصائص الداخليّة المدركة (مستوى الذكاء ودرجة الانفعال، وغيرها)، فإنّها تتوحّد نوعًا. قد يضعف مستوى الذكاء لدى بعض، ويقوى لدى آخر، وكذلك درجة الانفعال والنشاط والانبساط أو الانقباض، لكن ما من أحد من الناس الأسوياء إلّا ويملك حدًّا من هذه الأمور يقوم داخل حدَّين: أعلى وأدنى، إذا تجاوزه يخرج عن السويّة الإنسانيّة.

٢. لأنّ المكوّنات أو الأبعاد الداخلة في شخصيّة الإنسان، وإن تجسّدت في مركّب واحد ووحيد وله ديناميّته الخاصّة، فكلّ الناس هم بهذا الوصف، ما يعيد تنوّعهم وفرادتهم وأصالتهم إلى التشابه والاشتراك جميعًا في خاصيّة الأصالة والفرادة الناجمة عن الكيفيّة التي تفاعلت معها الأبعاد لدى كلّ واحد منهم.

٣. إذا افترضنا جدليًّا صحّة ما يذهب إليه كلّ من أنصار الفلسفة الماركسيّة والمدرسة السلوكيّة والوجوديّة من معطيات لإنكار وجود طبيعة بشريّة، أو ماهيّة إنسانيّة تسبق الوجود، فإنّ مجرّد تعميمهم لهذه المعطيات على جميع الناس، واتّخاذها سبيلًا لفهمهم، يؤدّي بالضرورة المنطقيّة إلى القول بوجود طبيعة بشريّة. ومن دون ذلك، كيف يمكن لهم أن يعمّموا هذه المعطيات؟

غنيّ عن البيان أنّ الطبيعة البشريّة مفهوم عامّ ومجرّد. عامّ لأنّه يشمل كلّ أفراد النوع الإنسانيّ؛ ومجرّد لأنّه معطًى ذهنيّ مضمونه كلّ ما هو مؤتلف ومتشابه لدى أفراد النوع، ويتمّ استخلاصه بتجريد هذا المؤتلف والمتشابه من كلّ ما هو مختلف ومتغاير. لذلك آثرنا في الكلام على الطبيعة البشريّة أن لا نلجأ إلى تعريفات، وإن أوردنا بعضها في البداية، بل إلى وصف مكوّنات، أو أبعاد وخصائص، شخصيّة الإنسان بما هو فرد، وكما تجلّى لإدراك شخصيّ مباشر، سواء في ذاتها أم في علاقتها. ولاحظنا ما هو مؤتلف ومتشابه وسمّيناه «الطبيعة البشريّة»، وما هو مختلف ومتغاير وسمّيناه «الخصائص الفرديّة». ولكنّ الاختلاف والتغاير يعمّ أفراد النوع، ما يجعلنا نتساءل عمّا إذا لم يكن واحدةً من خصائص الطبيعة البشريّة، لأنّه يميّزها عن طبائع الموجودات المتشابهة كليًّا، أو التي تتكرّر في هيئتها، وفي تفاعلاتها بالصورة نفسها (الكائنات المادّيّة)، أو وفقًا لسنن ثابتة لا تتغيّر، تجعلها خاضعةً كليًّا للسببيّة الحتميّة (الكائنات الحيّة من دون الإنسان).

نطرح هذه الملاحظة للقول إنّه إذا صحّ التعاطي ذهنيًّا مع الطبيعة الإنسانيّة بوصفها واحدةً، فإنّه لا يصحّ التعاطي عمليًّا مع مصاديقها في فرادتها وأصالتها وحرّيّتها النسبيّة بالصورة نفسها، بل لا بدّ من مراعاة الفروق الفرديّة الناجمة عن السجايا، أو الخصائص الفطريّة، وعن التغاير الناتج عن تفاعل مكوّناتها لدى فرد بعينه، فلا يعامل الأفراد وكأنّهم نسخ متطابقة، أو أرقام ينطبق على أحدهم ما ينطبق على الآخر بالضرورة.

هذا من جهة، ومن جهة ثانية، تدفعنا هذه الملاحظة للمجاهرة بالقول إنّ الطبيعة البشريّة هي الأبعاد التي عدّدناها في تفاعلها وتكاملها وتوحّدها في كينونة واحدة ووحيدة، ديناميّة وأصيلة وحرّة نسبيًّا، هي شخصيّة الإنسان بما هو فرد وبما هو مصداق لنوع.

التمثيل القصصيّ في تفسير الميزان
مقدّمة لقراءة خلق الإنسان

مهدي مهريزي[١]
ترجمة عبّاس صافي

يرى العلّامة الطباطبائي أنّ الوصول إلى مغازي القصص القرآنيّ، وبخاصّة ما يرتبط بفهم قصّة خلق آدم، وهي كثيرة التعلّقات والتداعيّات، يقتضي الالتفات إلى أنّ القرآن الكريم، في بعض موارده، يتوسّل التمثيل والتشبيه الرمزيّ في إيصال مراميه، مراعاةً لحاجة البشر لأن يُخاطبوا بهذا النحو، ولأنّ السنّة الإلهيّة قد اقتضت أن تُبرَز المعاني المعقولة بالصور الحسّيّة، وأن تُبيَّن الأمور المعنويّة في قالب الألفاظ. وإن كانت موادّ القصص بكلّها حقيقيّةً وواقعيّةً، فإنّ تراكيبها وبياناتها تشير إلى كون بعضها قصصًا تمثيليًّا. وما كان منها كذلك، لا بدّ له من دليل، وإلّا فلا موجب لصرف القصّة عن ظاهرها.

المفردات المفتاحيّة: خلق آدم؛ القصص القرآنيّ؛ العلّامة الطباطبائي؛ التفسير الرمزيّ؛ التمثيل والتمثّل.

تُعدّ بداية خلقة الإنسان، وشكل تلك الخلقة، من جملة البحوث المهمّة التي طرحتها الكتب السماويّة، ومنها **القرآن الكريم**. وبإمكاننا تصوّر نظرة الكتب السماويّة حول الإنسان والمسائل المتعلّقة به من خلال دراستنا حكاية خلقة الإنسان في تلك الكتب، مثل قدرته على التطوّر والكمال، ومقدار تأثّره بوساوس الشيطان الرجيم، إضافةً إلى إمكاناته واستعداداته الكامنة، وكذلك روّاده وقادته في حياته، وما إلى ذلك.

وقد ناقش **القرآن الكريم** – كغيره من الكتب السماويّة – هذه المسألة في العديد من سُوَره[٢]، طارحًا الكثير من الموضوعات والأمور ذات الصلة، كموضوع خلافة الإنسان،

(١) أستاذ في الحوزة العلميّة في قم، متخصّص في الفقه والأصول وعلوم الحديث.

(٢) انظر، مثلًا، سورة البقرة، الآيات ٣٠ إلى ٣٨؛ سورة الأعراف، الآيات ١٠ إلى ٢٧؛ سورة الحجر، الآيات ٢٦ إلى ٤٢؛ سورة

وسجـود الملائكـة لآدم عليه السلام، ونفخ الـروح فيه، وخَلق زوجـه، وإسكانهما الجنّة، ووقوعهمـا في المحذور، وتوبتهما، ثمّ هبوطهما إلى الأرض، وعصيان الشيطان الرجيم، وإضماره العداوة لآدم وذرّيّته، وتعليم آدمَ الأسماء كلّها، وغير ذلك.

إلّا أنّ أسئلـةً وشبهات عديـدة طُرحت أمام الكتب السماويّة تجاوزتها الأخيرة دون أيّ تفاصيـل تُذكَر، كالأسئلة التالية على سبيل المثـال: حقيقة الأسماء والكلمات[٣]، والشجرة الممنوعـة، والجنّة التي كان آدم عليه السلام يعيش فيها (هل كانت على الأرض أم في مكان آخر؟)، وموضوع الإنسان، وخليفة الله سبحانه في الأرض، أو خليفة الإنسان في الأرض، ومعصية آدم عليه السلام[٤]، وعدم توافق ذلك مع عصمته، وسبب عدم رجوع آدم وحوّاء، عليهما السلام، إلى الجنّة حتّى بعد توبتهما، وغير ذلك.

وقـد اتّبع المفسّرون طرقًا وأساليبَ عديدةً في تفسير الآيـات المذكورة، وتحليل المسائل التي طرحتها، والإجابة عن الشبهات والإشكالات التي أُثيرت حولها، فقام أغلبهم بدراسة تلـك المسائل مع الحفـاظ على ظواهر تلك الآيات وتأريخ قصصهـا، وبذلوا من أجل ذلك جهودًا جبّارة[٥]، ووضع بعضٌ تحليلات خاصّةً للآيات من خلال التركيز على شخصيّة آدم عليه السلام، بينما تعامل جمع آخر مع الحادثة باعتبارها نوعًا من التشبيه والتمثيل القصصيّ الرمزيّ، منتهجين بذلك أسلوبًا مختلفًا عن بقيّة المفسّرين.

وفي هـذه المقالـة، سنحاول التحدّث عـن النوع الأخير، وهو الأسلـوب الذي اختاره العلّامـة الطباطبائـي في تفسيره القيّم (الميـزان)، وشرح خصائصه، ونقـد الإشكالات التي وُجّهت إليه ودراستها.

لكـن، نودّ، قبل الخوض في ذلك، أن نشير، ولو بشكل عابر، إلى خلفيّة هذا النوع من التفسير (التفسير التشبيهيّ والرمزيّ بشكل عامّ) بين المفسّرين.

الإسراء، الآيات ٦٠ إلى ٦٤؛ سورة الكهف، الآية ٥٠؛ سورة طه، الآيات ١١٥ إلى ١٢٢؛ سورة ص، الآيات ٧١ إلى ٨٣.

(٣) الأسماء التي تعلّمها آدم عليه السلام، والكلمات التي تلقّاها، فتاب الله عليه بسببها. المترجم

(٤) راجـع، على سبيل المثال، الفخر الرازي، **التفسير الكبير** (بيروت: دار إحياء التراث العربيّ)، الجزء ٢، الصفحة ١٥٩، والجزء ٣، الصفحة ٢؛ الفضل بن الحسن الطبرسي، **مجمع البيان** (طهران: مكتبة العلية الإسلاميّة)، الجزء ١، الصفحة ٨٤.

(٥) انظر، الشهيد مصطفى الخميني، **تفسير القرآن الكريم** (طهران: وزارة الإرشاد الإسلاميّ، ١٩٨٣)، الجزء ٤، الصفحتان ٤٢٥ و٤٢٩.

فقــد اعتبر محمّد بن جرير الطـبري (٣١٠هـ/ ٨٣٨م) نزول المائدة على حواريّي عيسى عليه السلام تمثيلًا، ناقلًا ذلك عن مجاهد (١٠٠هـ أو ١٠٣هـ) حيث قال:

> وقــال آخرون: لم يُنزل الله على بنــي إسرائيل مائدة. ثمّ اختلف قائلو هــذه المقالة، فقال بعضهم: إنّما هذا مَثَلٌ ضربه الله تعالى ذكره لخلقه، نهاهم به عن مسألة نبيّ الله الآيات. عن مجاهد في قوله: ﴿أَنزِلْ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاء﴾، قال: مَثَلٌ ضُرب، لم ينزل عليهم شيء[٦].

وقد ذكر ابن جرير هذا الكلام في ذيل الآية الشريفة: ﴿إِذْ قَالَ الْحَوَارِيُّونَ يَا عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ هَلْ يَسْتَطِيعُ رَبُّكَ أَن يُنَزِّلَ عَلَيْنَا مَآئِدَةً مِّنَ السَّمَاء﴾[٧].

أمّا ابن كثير (٧٧٤هـ/ ١٣٧٥م)، فقد نقل عن عطاء[٨] - وهو أحد مُفسّري القرن الثاني الهجـريّ - قولــه في ذيل الآية الشريفة ﴿أَلَمْ تَـرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَارِهِــمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ﴾[٩]: «وقال ابن جريج عن عطاء قال: هذا مَثَل، يعني أنّها ضَرْبُ مثل، لا قصّة وقعت»[١٠].

وجاء في تفسير الفخر الرازي (٦٠٦هـ/ ١٢١٠م) عن أبي مسلم (توفّي في القرن الرابع الهجـريّ) أنّ قصّة قتـل إبراهيم، عليه السلام، للطير إنّما هو مَثل، فعندما طلب إبراهيم عليه السلام من الله أن يُريه كيفيّة إحياء الموتى ضرب الله له مثلًا ليُقرّب له التصوّر حول ذلك[١١]، وهو ما ذكرته الآية الشريفة بقوله تعالى: ﴿وَإِذْ قَالَ إِبْرَاهِيمُ رَبِّ أَرِنِي كَيْفَ تُحْيِي الْمَوْتَى قَالَ أَوَلَمْ تُؤْمِن قَالَ بَلَى وَلَكِن لِّيَطْمَئِنَّ قَلْبِي قَالَ فَخُذْ أَرْبَعَةً مِّنَ الطَّيْرِ فَصُرْهُنَّ إِلَيْكَ ثُمَّ اجْعَلْ عَلَى كُلِّ جَبَلٍ مِّنْهُنَّ جُزْءًا ثُمَّ ادْعُهُنَّ يَأْتِينَكَ سَعْيًا وَاعْلَمْ أَنَّ اللّهَ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾[١٢].

ونقــل الفخر الــرازي كذلك عن القفّال (٣٦٥هـ/ ٩٧٥م) قولــه إنّ الآيتين ﴿هُوَ الَّذِي خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَاحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا فَلَمَّا تَغَشَّاهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ

(٦) محمّد بن جرير الطبري، تفسير الطبري (بيروت: دار المعرفة، ١٩٨٦)، الجزء ٧، الصفحة ٨٧.
(٧) سورة المائدة، الآية ١١٢.
(٨) وهو إمّا عطاء بن رباح (١١٥هـ)، أو عطاء بن مسلم (١٣٣هـ).
(٩) سورة البقرة، الآية ٢٤٣.
(١٠) ابن كثير، تفسير ابن كثير، الطبعة ٢ (بيروت: دار الفكر، ١٩٨٢)، الجزء ١، الصفحة ٥٢٩.
(١١) التفسير الكبير، مصدر سابق، الجزء ٧، الصفحة ٤١.
(١٢) سورة البقرة، الآية ٢٦٠.

به فَلَمَّا أَثْقَلَت دَّعَوَا اللهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ آتَيْتَنَا صَالِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ الشَّاكِرِينَ * فَلَمَّا آتَاهُمَا صَالِحًا جَعَلاَ لَهُ شُرَكَاء فِيمَا آتَاهُمَا فَتَعَالَى اللهُ عَمَّا يُشْرِكُونَ ﴾[13] هما بمثابة مَثَل تشبيهيّ، وأنّ المراد من تلك القصّة ليس آدم وحوّاء عليهما السلام الحقيقيَّين[14].

أمّا جار الله الزمخشريّ (٥٢٨هـ/ ١١٣٣م)، فقد اعتبر، في تفسيره الكشّاف، قصّة الخَصم اللذين تسوّرا محراب النبيّ داود عليه السلام[15] قصّةً تمثيليّةً[16]، وكذلك الآية الشريفة: ﴿ إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا ﴾[17]، فهي من قبيل التمثيل لا غير[18].

وفي تفسير المنار، لمؤلّفه محمّد رشيد رضا (١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م)، والذي يضمّ كذلك بعض تقريرات دروس الشيخ محمّد عبده، تمّ حَمل بعض القصص أيضًا على أساس حكاية تمثيل وتشبيه، وكما يلي:

١. قال محمّد رشيد رضا حول قصّة آدم وحوّاء عليهما السلام إنّ هذه القصّة إنّما هي قصّة تمثيل[19]، وفي موضع آخر يصرّح رضا بأنّ أفضل وسيلة لتأويل هذه القصّة هي التمثيل، وأنّ السنّة الإلهيّة قد اقتضت أن تُبيَّن الأمور المعنويّة في قالب الألفاظ، والمعارف العقليّة من خلال صُوَر محسوسة[20].

٢. احتمل محمّد رشيد رضا أن تشير الآية ٢٥٩ من سورة البقرة إلى ما يُشبه التمثيل أيضًا[21] في قوله تعالى ﴿ أَوْ كَالَّذِي مَرَّ عَلَى قَرْيَةٍ وَهِيَ خَاوِيَةٌ عَلَى عُرُوشِهَا قَالَ أَنَّى يُحْيِي هَذِهِ اللهُ بَعْدَ مَوْتِهَا فَأَمَاتَهُ اللهُ مِئَةَ عَامٍ ثُمَّ بَعَثَهُ قَالَ كَمْ لَبِثْتَ قَالَ لَبِثْتُ يَوْمًا أَوْ بَعْضَ يَوْمٍ قَالَ بَل لَّبِثْتَ مِئَةَ عَامٍ فَانظُرْ إِلَى طَعَامِكَ وَشَرَابِكَ لَمْ يَتَسَنَّهْ وَانظُرْ إِلَى حِمَارِكَ وَلِنَجْعَلَكَ آيَةً لِّلنَّاسِ وَانظُرْ إِلَى العِظَامِ كَيْفَ نُنشِزُهَا ثُمَّ نَكْسُوهَا لَحْمًا فَلَمَّا تَبَيَّنَ لَهُ قَالَ أَعْلَمُ أَنَّ اللهَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ قَدِيرٌ ﴾.

(١٣) سورة الأعراف، الآيتان ١٨٩ و ١٩٠.
(١٤) التفسير الكبير، مصدر سابق، الجزء ٥، الصفحتان ٨٦ و ٨٧.
(١٥) سورة ص، الآيات ٢١ إلى ٢٣.
(١٦) انظر، جار الله الزمخشري، تفسير الكشّاف (قم: منشورات أدب الحوزة)، الجزء ٤، الصفحات ٨١ إلى ٨٣.
(١٧) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.
(١٨) تفسير الكشّاف، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحة ٥٦٥.
(١٩) محمّد رشيد رضا، تفسير المنار (بيروت: دار الفكر)، الجزء ١، الصفحة ٢٦٣.
(٢٠) المصدر نفسه، الصفحة ٢٦٤.
(٢١) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٥٢.

٣ . يوافـق محمّد رشيد رضا أبا مسلم في تفسيره للآيـة التي يحدّثنا الله سبحانه فيها عن أمـره إبراهيم عليه السلام بذبح الطيور الأربعـة ليُثبت له كيفيّة إحيائه الموتى بحسب طلبه، ويقول: «ولله درّ أبي مسلم ما أدقّ فهمه وأشدّ استقلاله فيه»[٢٢].

٤ . اعتبر صاحب تفسير المنار قصّة ابنَي آدم عليه السلام في الآية الشريفة ﴿وَاتْلُ عَلَيْهِمْ نَبَأَ ابْنَيْ آدَمَ بِالْحَقِّ إِذْ قَرَّبَا قُرْبَانًا فَتُقُبِّلَ مِن أَحَدِهِمَا وَلَمْ يُتَقَبَّلْ مِنَ الآخَرِ﴾[٢٣]، اعتبرها تمثيلًا أو تشبيهًا عن الحسد بين الإخوة[٢٤].

٥ . أيّـد محمّد رشيد رضا في تفسير الآية الشريفة ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾[٢٥] القول بأنّها محض تمثيل وتشبيه[٢٦].

وحول أخذ الميثاق المذكور في الآية ١٧٢ من سورة **الأعراف**، ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا﴾، يقول العلّامة السيّد عبد الحسين شرف الدّين (١٣٧٧هـ):

> وإنّما جاءت على سبيل التمثيل والتصوير، تقريبًا للأذهان إلى الإيمان، وتفنّنًا في البيان والبرهان، وذلك ممّا تعلو به البلاغة فتبلغ حدّ الإعجاز. ألا ترى كيف جعل الله نفسَه في هذه الآية بمنزلة المُشهِد لهم على أنفسهم، وجعلهم بسبب مشاهدتهم تلك الآيات البيّنات وظهورها في أنفسهم وفي خلق السماوات والأرض بمنزلة المعترف الشاهد، وإنْ لم يكن هناك شهادة ولا إشهاد؟! وباب التمثيل واسع في كلام العرب، ولا سيّما في الكتاب والسُنّة[٢٧].

ثمّ أشار العلّامة شرف الدين إلى أربع آيات أخرى في مقام التمثيل كذلك، هي:

١ . ﴿مَا كَانَ لِلْمُشْرِكِينَ أَن يَعْمُرُواْ مَسَاجِدَ الله شَاهِدِينَ عَلَى أَنفُسِهِمْ بِالْكُفْرِ﴾[٢٨].

٢ . ﴿ثُمَّ اسْتَوَى إِلَى السَّمَاء وَهِيَ دُخَانٌ فَقَالَ لَهَا وَلِلْأَرْضِ اِئْتِيَا طَوْعًا أَوْ كَرْهًا قَالَتَا أَتَيْنَا طَائِعِينَ﴾[٢٩].

---

(٢٢) المصدر نفسه، الجزء ٣، الصفحة ٥٨.

(٢٣) سورة المائدة، الآية ٢٧.

(٢٤) تفسير المنار، مصدر سابق، الجزء ٦، الصفحة ٣٤٥؛ والجزء ١٠، الصفحة ٢٢٨.

(٢٥) سورة البقرة، الآية ٢٤٣.

(٢٦) تفسير المنار، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحات ٤٥٦ إلى ٤٦٠.

(٢٧) عبد الحسين شرف الدين، **فلسفة الميثاق والولاية** (قم: دار الكتاب)، الجزء ٤، الصفحة ٣.

(٢٨) سورة التوبة، الآية ١٧.

(٢٩) سورة فصّلت، الآية ١١.

٣. ﴿إِنَّمَا قَوْلُنَا لِشَيْءٍ إِذَا أَرَدْنَاهُ أَن نَّقُولَ لَهُ كُن فَيَكُونُ﴾[٣٠].

٤. ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾[٣١].

ثمّ أشار السيّد شرف الدين إلى نماذج من الروايات والأحاديث التي أتت على سبيل التمثيل كما يلي[٣٢]:

١. الروايات التي أشارت إلى عزاء الموجودات التكوينيّة والحيّة على سيّد الشهداء عليه السلام، كبكاء السماوات والأرض والطيور وغيرها[٣٣].

٢. حديث «قارورة أمّ سَلَمة»[٣٤].

٣. الحديث النبويّ الشريف: «ما من مؤمن إلّا وله باب يصعد منه عمله، وباب ينزل منه رزقه، فإذا مات بكيا عليه»[٣٥]؛ والحديث القائل: «إذا مات المؤمن ناحت عليه البقاع التي كان يشغلها بعبادة الله تعالى»[٣٦].

وفي تفسيره المسمّى **پرتوى از قرآن** (**قبسات من القرآن**)، قال آية الله الطالقاني مُعلّقًا على الآية الشريفة ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ﴾[٣٧]:

> وحتّى إذا كان مُجمَل هذه الروايات صحيحًا لا يصحّ أن يكون تصوّر القرآن الكريم أكثر من بيان الحكمة والهداية والعبرة. وقد قال المرحوم الشيخ محمّد عبده من قبل حول هذه القصّة وهو أنّه لمّا كانت هذه الآية لا تشير لا إلى الأعداد ولا إلى الشهور، فإنّ ذلك يعني أنّ المقصود ليس حادثة مُعيّنة بحدّ ذاتها، وهذه هي سنّة الله تعالى وعبَره، وقد يكون ذلك تمثيلًا لحال بعض الناس الذين لم يواجهوا العدوّ بل فضّلوا الهرب خوفًا من الموت[٣٨].

---

(٣٠) سورة النحل، الآية ٤٠.

(٣١) سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٣٢) **فلسفة الميثاق والولاية**، مصدر سابق، الجزء ٤، الصفحتان ٦ و٧.

(٣٣) العلّامة المجلسي، **بحار الأنوار**، الجزء ٤٥، الصفحة ٢١٥، الحديث ٣٨.

(٣٤) المصدر نفسه، الجزء ٤٤، الصفحة ٢٣٩، الحديث ٣١.

(٣٥) المصدر نفسه، الجزء ٨٢، الصفحة ١٨١، الحديث ٢٨؛ والجزء ١٠٣، الصفحة ٢٥، الحديث ٣٠.

(٣٦) المصدر نفسه، الصفحة ١٧١، الحديث ٦.

(٣٧) سورة البقرة، الآية ٢٤٣.

(٣٨) محمود الطالقاني، **پرتوى از قرآن** [**قبسات من القرآن**] (موسسه تحقيقات ونشر معارف اهل البيت عليهم السلام)، الجزء ٢، الصفحة ١٧١.

ولأوّل مـرّة خـلال العقود الأولى من القـرن العشرين، تمّ طرح هـذا الموضوع كنظريّة جديـدة في تفسير قصص القرآن الكـريم[٣٩]. فقد كتب الدكتور محمّد أحمد خلف الله رسالة في الدكتـوراه بعنوان **الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم**، مقدّمًا فيها هذا الرأي، زغم أنّ الشارع المصـريّ واجـه رسالته تلك بانتقـاد عنيف، مـا أدّى إلى رفض الهيئة العلميّـة المشرفة لتلك الرسالة[٤٠]. وبعد أن تمّ طبع الرسالة المذكورة، أُلِّفت الكثير من الكتب والعديد من المقالات في الردّ عليها بشدّة[٤١].

هذا، وقسّم محمّد خلف الله القصص الواردة في القرآن الكريم إلى مجموعات[٤٢]:

القسـم الأوّل: القصص التي تمتاز بمسحة تأريخيّة، ومنها القصص التي تتناول موضوع الأنبيـاء والرسل، حيـث ترتكز مقاصد وأغراض القصّة في هذه المجموعـة على الموعظة والنصيحـة لا التحقيق والبحث التأريخيَّين. ولذلـك، نلاحظ حذف الكثير من الخصائص الزمانيّـة والمكانيّة وتكرار القصص وانتقال عناصر القصّة، بل ذُكرت بعض الخصائص وفقًا لعقيدة المخاطبين أحيانًا[٤٣].

وينقل خلف الله عن الطبري وعبد الوهّاب النجّار قولهما إنّ الفترة التي قضاها أصحاب الكهف في الغار إنّما تستند إلى عقليّة المخاطبين[٤٤].

القسـم الثاني: وهـي القصص التمثيليّـة، حيث يرى خلـف الله أنّ التمثيل هو نوع من البلاغـة، وفرع من علم البيان، وأنّه لا حاجـة في التمثيل إلى أن تكون الأحداث قد وقعت بالفعل، أو أن تكون شخصيّات وعناصر القصّة موجودةً بالفعل، كما أنّه لا حاجة، كذلك،

(٣٩) كتـب أمين الخولي مقالـةً في الدفاع عن رأي الدكتور محمّد أحمد خلف الله؛ انظر، **الفـنّ القصصيّ في القرآن الكريم**، الطبعة ٢ (القاهرة: مكتبة الأنجلو المصريّة، ١٩٧٢).

(٤٠) هذا الكتاب هو بالأصل رسالة جامعيّة رفضت جامعة القاهرة مناقشتها، وثارت حولها ضجّة سياسـيّة وقضائيّة ودينيّة لم تهدأ رغـم صـدور ثلاث طبعات متالية لأهمّيّتها. واختفى هذا الكتاب النفيس مـن المكتبات طوال أكثر من ثلاثين سنة، وأُحيط بالتعتيم الكامل بعد وفاة مؤلّفه الذي قضى وهو يقاوم الضجيج السـياسيّ والدينيّ الذي استشرى من حوله. المترجم.

(٤١) ومـن بـين تلك المؤلّفـات: السيّد عبد الحافـظ عبد ربّه، **بحـوث في قصـص القرآن** (بـيروت: دار الكتاب اللبنـانيّ، ١٩٧٢)، الصـفحـات ٢١٣ إلى ٢٦١؛ إبراهيـم بن حسن بن سالم، **قضيّة التأويل في القرآن الكريم بـين الغلاة والمعتدلين** (بيروت: دار قتيبة، ١٩٩٣)، الجزء ١، الصفحتان ٢٦٠ و٣٠٨.

(٤٢) **الفنّ القصصيّ في القرآن الكريم**، مصدر سابق، الصفحات ١١٩ وما بعدها.

(٤٣) المصدر نفسه، الصفحة ١٢١.

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ١٤١.

لأن تكون المحاورات المذكورة في القرآن عن بعض الشخصيّات قد صدرت عنها حتمًا، بل إنّ مُجمل تلك الحالات، أو بعضها، ليس سوى افتراض وخيال(٤٥).

ثمّ يتابع خلف الله قوله إنّ الصراحة تقتضي أن نقول إنّ القصص التمثيليّة ليست خياليّةً، بل تشير بعض أجزائها إلى وقائع تأريخيّة حدثت بالفعل، كقصّة الملكين مع سيّدنا داود عليه السلام، ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ الخيال المستخدَم في القصص القرآنيّة لا يعني حاجة الله سبحانه إلى ذلك، والعياذ بالله، بل هي حاجة الإنسان لأن يُكَلَّم بهذا الأسلوب، وذلك ما تشعر به الفطرة الإنسانيّة في بيان الإدراكات الداخليّة والأفكار الباطنيّة(٤٦).

وهكذا، نلاحظ، من خلال الخلفيّة التي قدّمناها حول التمثيل، أنّ أحدًا من أصحاب الرأي ما تجرّأ على قول ما قاله محمّد أحمد خلف الله بشأن التمثيل في قصص القرآن الكريم، فهو الوحيد الذي صرّح بعدم ضرورة واقعيّة موادّ القصّة التمثيليّة، بل يمكن – على حدّ قوله – أن تكون تلك الموادّ والعناصر غير حقيقيّة، أو على أساس عقليّة وعقيدة المخاطبين. لم يوافق أصحاب الرأي خلف الله على هذا القول، وصرّحوا بأنّ كلّ موادّ القصص التمثيليّة في القرآن الكريم حقيقيّة وواقعيّة، وإن كانت تراكيبها وبياناتها تشير إلى كونها حادثةً، أو قصّةً تمثيليّةً.

وقال بعضهم، ومنهم الشهيد مرتضى مطهّري، حول قصّة آدم وحوّاء عليهما السلام، إنّ موادّ القصّة كلّها حقيقيّة، رغم أنّ القصّة نفسها قصّة تمثيليّة رمزيّة(٤٧).

وإليك رأي العلّامة الطباطبائي حول مسألة الخلق التي تكرّرت في مواضع كثيرة من تفسيره الموسوم بـ«الميزان في تفسير القرآن»، حيث ورد ذلك بشكل احتمال وفرضيّة في المجلّدات الأولى للتفسير، ثمّ أصبح رأيًا ثابتًا في المجلّدات الأخيرة منه:

١. يقول العلّامة، في تفسيره الآيات ٣٥ إلى ٣٩ من سورة البقرة:

> وبالجملة يشبه أن تكون هذه القصّة التي قصّها الله تعالى من إسكان آدم وزوجته الجنّة، ثمّ إهباطهما لأكل الشجرة[،] كالمثل يُمثّل به ما كان الإنسان فيه قبل نزوله إلى الدنيا(٤٨).

(٤٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٥٣.

(٤٦) المصدر نفسه، الصفحتان ١٥٨ و١٥٩.

(٤٧) مرتضى مطهّري، علل گرايش به مادّيگري [عوامل الاتّجاه المادّي] (طهران: منشورات صدرا، ١٩٧٨)، الصفحتان ١٣٢ و١٣٣.

(٤٨) محمّد حسين الطباطبائي، الميزان في تفسير القرآن، تصحيح وإشراف حسين الأعلمي، الطبعة ١ (بيروت: مؤسّسة الأعلمي

٢. ويقول في تفسيره الآيات ١٠ إلى ٢٥ من سورة **الأعراف**:

والقصّة، وإن سيقت مساق القصص الاجتماعيّة المألوفة بيننا، وتضمّنت أمرًا وامتثالًا وتمرّدًا واحتجاجًا وطردًا ورجمًا وغير ذلك من الأمور التشريعيّة والمولويّة[،] غير أنّ البيان السابق على استفادته من الآيات يهدينا إلى كونها تمثيلًا للتكوين[،] بمعنى أنّ إبليس على ما كان عليه من الحال لم يقبل الامتثال[،] أي الخضوع للحقيقة الإنسانيّة[،] فتفرّعت عليه المعصية(٤٩).

٣. وفي تعليقه على الحديث الوارد في **نهج البلاغة** «فسَجدوا إلّا إبليس وجُنوده»، قال العلّامة الأستاذ:

أقول: وفيها تعميم الأمر بالسجدة لجنود إبليس كما يعمّ نفسه، وفيه تأييد ما تقدّم أنّ آدم إنّما جُعِلَ مثالًا يمثّل به الإنسانيّة من غير خصوصيّة في شخصه، وإنّ مرجع القصّة إلى التكوين(٥٠).

٤. وقال في موضع آخر في تفسيره الآيات ١٠ إلى ٢٥ من سورة **الأعراف**:

قلت: الذي ذكرناه آنفًا أنّ القصّة بما تشتمل عليه بصورتها[،] من الأمر والامتثال والتمرّد والطرد وغير ذلك[،] وإن كانت تتشبّه بالقضايا الاجتماعيّة المألوفة فيما بيننا[،] لكنّها تحكي عن جريان تكوينيّ في الروابط الحقيقيّة التي بين الإنسان والملائكة وإبليس[،] فهي في الحقيقة تبيّن ما عليه خلق الملائكة وإبليس[،] وهما مرتبطان بالإنسان، وما تقتضيه طبائع القبيلين بالنسبة إلى سعادة الإنسان وشقائه، وهذا غير كون الأمر تكوينيًّا.

فالقصّة قصّة تكوينيّة مُثّلت بصورة نألفها من صور حياتنا الدنيويّة الاجتماعيّة(٥١).

٥. وفي تفسيره الآيات ١١٥ إلى ١٢٦ من سورة **طه**، قال العلّامة:

والقصّة – كما يظهر من سياقها في هذه السورة وغيرها ممّا ذكرت فيها كالبقرة والأعراف – تمثّل حال الإنسان بحسب طبعه الأرضيّ الماديّ[،] فقد خلقه الله سبحانه في أحسن تقويم[،] وغمره في نعمه التي لا تحصى[،] وأسكنه جنّة الاعتدال[،] ومنعه عن تعدّيه بالخروج إلى جانب الإسراف باتّباع الهوى والتعلق بسراب الدنيا ونسيان جانب الربّ تعالى بترك عهده إليه وعصيانه واتّباع وسوسة الشيطان الذي يزيّن له الدنيا ويصوّر له ويخيّل إليه أنّه لو تعلّق بها ونسي ربّه اكتسب بذلك سلطانًا على الأسباب الكونيّة[،] يستخدمها ويستذل بها كل ما يتمنّاه من لذائذ [الذاذ] الحياة وأنّها باقية له وهو باق لها، حتّى إذا تعلّق بها ونسي مقام ربّه ظهرت له سوآت الحياة ولاحت له مساوىء الشقاء بنزول النوازل وخيانة الدهر ونكول الأسباب وتولّي الشيطان عنه(٥٢).

للمطبوعات، ١٩٩٧)، الجزء ١، الصفحة ١٣٤.

(٤٩) المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحة ٢٤.

(٥٠) المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحة ٦١.

(٥١) المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحة ٢٧.

(٥٢) المصدر نفسه، الجزء ١٤، الصفحة ٢١٨.

هذا، وانتهج بعض أصحاب الرأي والمفكّرون المسلمون كذلك هذا المنهج بعد العلّامة الطباطبائي، فقد كتب الشهيد مطهّري يقول:

إذا اتّخذنـا القرآن الكريم بحدّ ذاته معيارًا فإنّنـا سنرى بأنّه قد طرح قصّة آدم عليه السلام بصورة رمزيّـة كما يُقال. لكنّني لا أعنـي بهذا القول إطلاقًا بأنّ شخصيّة آدم الواردة في القرآن الكريم لا تشـير إلى اسم شخص باعتباره رمز النوع البشريّ، بـل المؤكّد هو إنّ آدم الأوّل كان فردًا حقيقيًّا وشخصيّـةً واقعيّةً وكان له وجـود عينيّ؛ بل أقصد بقولي إنّ القرآن الكريم أشار إلى قصّة آدم عليه السلام من حيث إسكانه الجنّة وإغواء الشيطان له ومسألة الطمع والحسد والإخراج من الجنّة وما شابه ذلك، أشار إليها جميعًا بشكل رمزيّ[٥٣].

أمّـا العلّامة السيّـد محمّد حسين فضل الله، فقـد أيّد هذا القول مـن دون التأكيد عليه، قائلًا:

إنّنا نستقرب اعتبار الموضوع أسلوبًا قرآنيًّا لتوضيح الفكرة، ولكنّنا لا نجزم بذلك، لأنّ المعطيات التـي قدّمناها لا تدع مجالًا للجزم، بـل ربّما نلتقي ببعض الأحاديث المأثـورة التي تدعم الفرضيّة الأولى، في ما سبق أو يمكن أن يلي من حديث[٥٤].

وكذلـك صرّح وهبة بن مصطفـى الزحيلي – وهو أحد المفسّريـن المعاصرين – بقوله: «هـذه القصّـة أو المحاورة بـين الله تعالى وملائكته نـوع من التمثيل بإبـراز المعاني المعقولة بالصور المحسوسة، تقريبًا للأفهام»[٥٥].

وتجدر الإشارة، هنا، إلى أنّ العلّامة الطباطبائي اعتبر آية الذرّ[٥٦]، وآية الأمانة[٥٧]، وبعض الآيـات الأخرى أيضًا، اعتبرها من قبيل التمثيل والحكايـة[٥٨]. ولبيان رأي العلّامة، سنقوم أوّلًا بذكر بعض النقاط، ثمّ بنقد وتحليل نُتَف من الإشكالات الواردة على موضوع التفسير الرمزيّ لقصص القرآن الكريم.

---

(٥٣) علل گرايش به ماديگري، مصدر سابق، الصفحتان ١٣٢ و١٣٣.

(٥٤) محمّد حسين فضل الله، من وحي القرآن (بيروت: دار الزهراء، ١٩٨٥)، الجزء ١، الصفحة ١٥٤.

(٥٥) وهبة بن مصطفى الزحيلي، التفسير المنير (بيروت: دار الفكر المعاصر، ١٩٩١)، الجزء ١، الصفحة ١٢٥.

(٥٦) ﴿وَإِذْ أَخَذَ رَبُّكَ مِن بَنِي آدَمَ مِن ظُهُورِهِمْ ذُرِّيَّتَهُمْ وَأَشْهَدَهُمْ عَلَى أَنفُسِهِمْ أَلَسْتَ بِرَبِّكُمْ قَالُواْ بَلَى شَهِدْنَا أَن تَقُولُواْ يَوْمَ الْقِيَامَةِ إِنَّا كُنَّا عَنْ هَذَا غَافِلِينَ﴾؛ سورة الأعراف، الآية ١٧٢.

(٥٧) ﴿إِنَّا عَرَضْنَا الْأَمَانَةَ عَلَى السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ وَالْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا الْإِنسَانُ إِنَّهُ كَانَ ظَلُومًا جَهُولًا﴾؛ سورة الأحزاب، الآية ٧٢.

(٥٨) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحة ٢٩.

التمثيل في كلام العلّامة الطباطبائي

استخدم العلّامة الطباطبائي كلمتَي «التمثيل» و«التمثّل» في بعض المواضع من تفسيره. فقد استخدم كلمة «تمثيل» على سبيل المثال في قصّة خلق الإنسان فقال: «وقد عرفت ممّا قدّمناه في تفسير آية الذرّ وآية الأمانة». وفي مواضع أخرى، أشار إلى بعض الآيات على أنّها «تمثيل»، كما في تفسيره للآية الشريفة ﴿إِنَّ اللهَ اشْتَرَى مِنَ الْمُؤْمِنِينَ أَنْفُسَهُمْ وَأَمْوَالَهُم بِأَنَّ لَهُمُ الْجَنَّةَ﴾[٥٩]، حيث قال: «والله سبحانه يذكر في الآية وعده القطعيّ للّذين يجاهدون في سبيل الله بأنفسهم وأموالهم بالجنّة»[٦٠]. واستخدم الأستاذ العلّامة كلمة «تمثّل» أيضًا في عدد من المواضع، وعرّف ذلك بقوله:

> فظهر ممّا قدّمناه أنّ التمثّل هو ظهور الشيء للإنسان بصورة يألفها الإنسان وتناسب الغرض الذي لأجله الظهور كظهور جبريل لمريم عليهما السلام في صورة بشر سويّ لما أنّ المعهود عند الإنسان من الرسالة أن يتحمّل إنسان الرسالة ثمّ يأتي المرسل إليه ويلقي إليه ما تحمله من الرسالة من طريق التكلّم والتخاطب، وكظهور الدنيا لعليّ عليه السلام في صورة امرأة حسناء لتغرّه لما أنّ الفتاة الفائقة في جمالها هي في باب الأهواء واللذائذ النفسانيّة أقوى سبب يتوسّل به للأخذ بمجامع القلب والغلبة على العقل إلى غير ذلك من الأمثلة الواردة[٦١].

وفي مكان آخر قال العلّامة: «ولو كان التمثّل واقعًا في نفسه وفي الخارج عن ظرف الإدراك كان من قبيل صيرورة الشيء شيئًا آخر وانقلابه إليه لا بمعنى ظهوره له كذلك»[٦٢].

إضافة إلى هذا، أشار الأستاذ الطباطبائي إلى بعض الاستخدامات والأمثلة حول كلمة «تمثّل» خلال كلامه في العديد من المواضع، كقوله مثلًا: «تمثّل الشيطان»[٦٣]، «تمثّل الملائكة»[٦٤]، «تمثّل الخلود»[٦٥]، «تمثّل الدنيا»[٦٦]، «تمثّل الأموال والأولاد»، وغير ذلك.

(٥٩) سورة التوبة، الآية ١١١.

(٦٠) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٩، الصفحة ٤١٠.

(٦١) المصدر نفسه، الجزء ١٤، الصفحة ٣٩.

(٦٢) المصدر نفسه، الصفحة ٣٦.

(٦٣) قال: «[...] أنّ هناك أخبارًا كثيرةً متنوّعةً واردةً في أبواب متفرّقة تدلّ على تمثّل الشيطان للأنبياء والأولياء، وبعض أفراد الإنسان»؛ المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ٩١.

(٦٤) قال: «ما ورد في الروايات من صور الملائكة وأشكالهم وهيئاتهم الجسمانيّة كما تقدّم نبذة منها في البحث الروائيّ السابق إنّما هو بيان تمثّلاتهم وظهوراتهم»؛ المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحتان ١٣؛ وقال: «التدبّر في آيات الكتاب المتعرّضة لقصّة دخول المتخاصمين على داود عليه السلام لا يعطي أزيد من كونه امتحانًا منه تعالى له عليه السلام في ظرف التمثّل»؛ المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحة ٢٠٢.

(٦٥) قال: «وحديث ذبح الموت في صورة كبش يوم القيامة من المشهورات رواه الشيعة وأهل السنّة، وهو تمثّل الخلود يومئذ»؛ المصدر نفسه، الجزء ١٧، الصفحة ١٤٤.

(٦٦) قال: «[...] وأخرى دالّة على تمثّل الدنيا والأعمال وغير ذلك»؛ المصدر نفسه، الجزء ٦، الصفحة ٩١.

أمّا الغرض من تلميحنا إلى هذه المسألة فهو بيان كون العلّامة قد اعتبر قصّة خلق آدم عليه السلام تمثيلًا، رغم أنّه أشار إلى بعض أجزاء القصّة نفسها على أنّها «تمثّل»، حيث قال:

فهذه هي التي مثّلت لآدم عليه السلام إذ أدخله الله الجنّة وضرب له بالكرامة حتّى آلَ أمره إلى ما آلَ[،] إلّا أنّ واقعته عليه السلام كانت قبل تشريع أصل الدين[،] وجنّته جنّة برزخيّة ممثّلة في عيشة غير دنيويّة[،] فكان النهي لذلك إرشاديًا لا مولويًا ومخالفته مؤدّية إلى أمر قهريّ ليس بجزاء تشريعيّ[،] كما تقدّم تفصيله في تفسير سورتَي البقرة والأعراف(٦٧).

وفيما يتعلّق بالشجرة التي مُنِعَ آدم عليه السلام من أكل ثمرتها، قال العلّامة الطباطبائي:

ويظهر من الجميع أنّ ذلك كان حالًا برزخيًا له ولزوجته، وتمثّل لهما الشجرة المنهيّة فيها فأكلا منها وظلما أنفسهما [نَفسَيْهما] وكان ذلك منهما هبوطًا إلى الأرض وحيوة فيها وظهور سوآتهما(٦٨).

لكنّ التفسيرَين المذكورَين لا يتطابقان مع بعضهما بل ومن المُستبعد القول إنّ كلمتَي «تمثيل» و«تمثّل» استُخدمتا لبيان معنًى واحد؛ ما هو واضح وجليّ هو أنّ العلّامة اعتبر القصّة برمّتها تمثيلًا في حين أشار إلى أجزاء مُعيّنة منها على أنّها تمثّل، إلّا أنّ الجمع بين هذين المعنيَين يبقى مُبهمًا وغامضًا بعض الشيء.

الشواهد على رأي العلّامة

نوّه المرحوم العلّامة إلى أنّ سياق الآيات هو دليل على ما ادّعاه(٦٩)، في نفس الوقت الذي استند فيه إلى عبارة من **نهج البلاغة** كتأكيد على رأيه ذاك، وهي: «فسجدوا إلّا إبليس، اعترته الحميّة»(٧٠). وعلّق الطباطبائي على ذلك بقوله:

أقول: وفيها تعميم الأمر بالسجدة لجنود إبليس كما يعمّ نفسه، وفيه تأييد ما تقدّم أنّ آدم عليه السلام إنّما جُعِلَ مثالًا يُمَثِّل به الإنسانيّة من غير خصوصيّة في شخصه، وإنّ مرجع القصّة إلى التكوين(٧١).

(٦٧) المصدر نفسه، الجزء ١٤، الصفحة ٢١٨.
(٦٨) محمّد حسين الطباطبائي، **الرسائل التوحيدية** (قم: مؤسّسة العلّامة الطباطبائي العلميّة الثقافيّة، ١٩٩٠)، الصفحة ١٨٥.
(٦٩) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١٤، الصفحة ٢١٨.
(٧٠) الإمام عليّ بن أبي طالب، **نهج البلاغة**، الخطبة ١.
(٧١) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٨، الصفحة ٦١.

الإشكالات

اعترض البعض وأشكلَ على مثل هذا النوع من التفسير، وفيما يلي ننقل نُتَفًا من تلك الإشكالات.

قال صاحب كتاب **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل** معلّقًا على مسألة رمزيّة قصّة خلق آدم وحوّاء عليهما السلام:

بعض المفسّرين الذين تأثّروا بموجة الأفكار الغربيّة الإلحاديّة عادةً، حاولوا أن يضفوا على قصّة آدم وحوّاء من بدايتها إلى نهايتها طابع التشبيه والكناية والمجازيّة، أو ما يسمّى الآن بالرمزيّة، ويحملوا جميع الألفاظ المتعلّقة بهذه الحادثة - على خلاف الظاهر - على الكناية عن المسائل المعنويّة.

ولكنّ الذي لا شكّ فيه أنّ ظاهر هذه الآيات يحكي عن حادثة واقعيّة عينيّة وقعت لأبينا وأمّنا الأوّلين: آدم وحوّاء عليهما السلام. وحيث إنّ هذه القصّة لا تتضمّن أيّة نكتة غير قابلة للتفسير حسب الظاهر، كما ليس فيها ما يخالف الموازين العقليّة (ليكون قرينةً على حملها على المعنى الكنائيّ) لهذا ليس هناك أيّ دليل على أن نُعرض عن ظاهر الآيات ولا نحملها على معناها الحقيقيّ[72].

أو ما قاله أحدهم في ذلك:

يُضاف إلى هذا أنّ ذلك يستلزم اعتبار قصّة آدم وحوّاء عليهما السلام وخلقهما وإسكانهما في الجنّة، وأمر الملائكة جميعًا بالسجود لآدم عليه السلام، وإباء إبليس وامتناعه عن السجود، ثمّ تسلّطه - بعد ذلك - على بَني آدم، والتسبّب في إخراج آدم وزوجه عليهما السلام من الجنّة، وغيرها من الأمور والمسائل التي أشار إليها القرآن الكريم وبيّنها، يستلزم اعتبار ذلك كلّه بمثابة قضايا تمثيليّة وقصص خياليّة لغرض بيان موضوع ما، وهذا يتعارض مع المناهج التفسيريّة، فضلًا عن أنّه في هذه الحالة كيف يمكننا بعد هذا التأكّد أو الجزم بأنّ بقيّة قصص القرآن قد تكون من هذا النوع أيضًا. علاوة على ذلك، فإنّ انسلاخنا عن الظهورات بل والنصوص القرآنيّة كذلك في هذا الأمر، رغم أنّها تحتلّ مساحةً واسعةً وكبيرةً من الآيات القرآنيّة، يعني عدم إبقاء أيّ شيء من الظهور والتجلّي لبقيّة الآيات ضمن إطار معانيها، وبالتالي إسقاط حجّيّة القرآن الكريم في تقديم مفاهيمه ومعانيه بشكل عامّ[73].

---

(٧٢) ناصر مكارم الشيرازي، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، تفسير الآيات ٢٣ إلى ٢٥ من سورة الأعراف.

(٧٣) محمّد حسين طهراني، **نور ملكوت قرآن [نور ملكوت القرآن]** (مشهد: منشورات علّامة طباطبائي، ١٤١٣هـ)، الصفحة ١٦٩.

وفي نَقد التمثيل في قصّة الذين خرجوا من ديارهم وهم ألوف حذر الموت وقال لهم الله موتوا ثم أحياهم[٧٤]، قال مؤلّف كتاب **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**:

هل هذه الحادثة التاريخيّة حقيقيّة أم مجرّد تمثيل؟

هذه الحكاية التي ذكرناها، أهي حدث تاريخيّ واقعيّ أشار إليه القرآن إشارةً عابرةً، ثمّ شرحته الروايات والأحاديث[؟] أم أنّها أقصوصة لتجسيد الحقائق العقليّة وبيانها بلغة حسّيّة؟

لمّا كان لهذه الحكاية جوانب غير عاديّة بحيث صعب هضمها على بعض المفسّرين، فإنّهم أنكروا كونها حقيقةً واقعةً، وقالوا إنّ ما جاء في الآية إنّما هو من باب ضرب المثل بقوم يضعفون عن الجهاد ضدّ العدوّ فيُهزمون ثمّ يعتبرون بما جرى فيستيقظون ويستأنفون الجهاد ومحاربة العدوّ وينتصرون.

وبموجب هذا التفسير يكون معنى ﴿مُوتُوا﴾ الهزيمة في الحرب بسبب الضعف والتهاون، و﴿أَحْيَاهُم﴾ إشارة إلى الوعي واليقظة ومن ثمّ النصر.

هذا التفسير يرى أنّ الروايات التي تعتبر هذه الحادثة واقعةً تاريخيّةً روايات مجعولة وإسرائيليّة.

وعلى الرغم من أنّ مسألة «الهزيمة» بعد التهاون، و«الانتصار» بعد اليقظة مسألة هامّة ورائعة، ولكن لا يمكن إنكار كون ظاهر الآية يدلّ على بيان حادثة تاريخيّة بعينها، وليست تمثيلًا.

إنّ الآية تتحدّث عن قوم من الماضين ماتوا على إثر هروبهم من حادث مروّع ثمّ أحياهم الله، فإذا كانت غرابة الحادثة وبُعدها عن المألوف هو السبب في تأويلها ذاك التأويل، فهذا إذًا ما ينبغي أن نفعله بشأن جميع معاجز الأنبياء.

ولو أنّ أمثال هذه التأويلات والتوجيهات وجدت طريقها إلى القرآن لأمكن إنكار معاجز الأنبياء، فضلًا عن إنكار معظم قصص القرآن التاريخيّة واعتبارها من قبيل القصص الرمزيّ التمثيليّ، كأن نعتبر قصّة «هابيل وقابيل» قصّةً موضوعةً لتمثّل الصراع بين العدالة وطلب الحقّ من جهة، والقسوة والظلم من جهة أخرى، وبهذا تفقد قصص القرآن قيمتها التاريخيّة.

وفضلًا عن ذلك فإنّنا لا نستطيع أن نتجاهل الروايات الواردة في تفسير هذه الآية، لأنّ بعضها قد ورد في الكتب الموثوق بها ولا يمكن أن تكون من الإسرائيليّات المجعولة[٧٥].

(٧٤) سورة البقرة، الآية ٢٤٣.

(٧٥) **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، مصدر سابق، بحث ملحق بتفسير الآية ٢٤٣ من سورة البقرة.

وكتب محمّد شديد، في نقده آراء الدكتور محمّد أحمد خلف الله، يقول:

> إنّنا إذا اعتبرنا هذه القصّة (قصّة عُزَير) رمزيّةً وتمثيليّة، فإنّه لن يكون لها أيّ تأثير بعد ذلك، لأنّ الرسالة التربويّة وتأثيراتها القويّة في نفس الإنسان إنّما تُؤتي أُكلها إذا كانت أحداثها حقيقيّةً، فليس للقصص التمثيليّة أيّ تأثير كالذي تمتلكه القصّة الواقعيّة، وعندئذ لن يكون بإمكاننا إيجاد الدليل العينيّ على البعث والقيامة والقدرة الإلهيّة على إحياء الموتى(٧٦).

وقال ناقد آخر عن خلف الله إنّه يبدو أنّ هذا الأخير قد تأثّر كثيرًا بالآراء الغربيّة، وخُدِعَ بها، وأنّه يقصد من وراء ذلك السخرية والاستهزاء بعلماء الدين ومُفسّري الكتاب(٧٧).

كان ذلك جانبًا من الانتقادات التي وُجّهت إلى القائلين بالتمثيل والتشبيه.

ومن الواضح أنّ أولئك الناقدين كانت لهم مُبرّراتهم الخاصّة والعامّة على رفض مثل هذا الأسلوب والإصرار على تجنّبه قدر المستطاع، ومن تلك المبرّرات:

١. أن يكون أصحاب هذا النوع من التفسير متأثّرين بالآراء الغربيّة الدخيلة.

٢. أن تفقد القصص القرآنيّة تأثيرها المطلوب بسبب التفسير بالرمزيّة والتمثيليّة.

٣. فقدان تلك القصص قيمتها التأريخيّة.

٤. الخوف من انتشار مثل هذا الأسلوب التفسيريّ، وتسلّله إلى المعارف القرآنيّة الأخرى.

٥. تعارض تلك التفاسير بأنواعها مع بعض الأحاديث النبويّة الشريفة المعتبرة الصحيحة خاصّةً ما يتعلّق منها بالقصص.

إنّ الذين يعرفون العلّامة الطباطبائي جيّدًا ويفهمون أفكاره وآراءه السامية يعلمون أنّه من أوائل الذين قاوموا تفسير **القرآن** بالرأي سواء بشكل نظريّ أو عمليّ. وقد وصف الأستاذ الراحل ضعف الأساليب والمسالك التفسيريّة السابقة بقوله:

> وأنت بالتأمّل في جميع هذه المسالك المنقولة في التفسير تجد: أنّ الجميع مشتركة في نقص وبئس النقص، وهو تحميل ما أنتجه الأبحاث العلميّة أو الفلسفيّة من خارج على مداليل الآيات، فتبدّل به التفسير تطبيقًا وسُمّي به التطبيق تفسيرًا، وصارت بذلك حقائق من القرآن مجازات، وتنزيل عدّة من الآيات تأويلات(٧٨).

(٧٦) محمّد شديد، **منهج القصّة في القرآن** (المملكة العربيّة السعوديّة: شركة مكتبات عكاظ، ١٩٨٤)، الصفحتان ٣٥ و٣٦.

(٧٧) **قضيّة التأويل في القرآن الكريم بين الغلاة والمعتدلين**، مصدر سابق، الصفحة ٢٩٣.

(٧٨) **الميزان في تفسير القرآن**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١١.

وفيمـا يخصّ قصّـة آدم وحـوّاء عليهما السلام، طـرح الأستاذ العلّامة عـدّة أسئلة مع أجوبتها على بعض الاعتراضات والإشكالات، ومنها قوله:

فإن قلت: رفع اليد عن ظاهر القصّة وحملها على جهة التكوين المحضة يوجب التشابه في عامّة كلامـه تعـالى، ولا مانع حينئذ يمنع من حمل معارف المبدإ والمعاد بـل والقصص والعبر والشرائع على الأمثال، وفي تجويز ذلك إبطال للدين.

قلـت: إنّمـا المتّبع هو الدليـل فربّما دلّ على ثبوتهـا وعلى صراحتهـا ونصوصيّتها كالمعارف الأصليّـة والاعتقادات الحقّة وقصص الأنبيـاء والأمم في دعواتهم الدينيّة والشرائع والأحكام وما تستتبعـه من الثواب والعقـاب ونظائر ذلك، وربّما دلّ الدليل وقامـت شواهد على خلاف ذلك كمـا في القصّة التي نحن فيها، ومثل قصّة الذرّ وعرض الأمانة وغير ذلك ممّا لا يستعقب إنكار ضروريّ من ضروريّات الدين، ولا يخالف آيةً محكمةً ولا سُنّةً قائمةً ولا برهانًا يقينيًّا[٧٩].

وعلى أساس هذا المبدإ، انتقد العلّامة بعض المفسّرين الذين اعتبروا الآية الشريفة ﴿أَلَمْ تَرَ إِلَى الَّذِينَ خَرَجُواْ مِن دِيَارِهِمْ وَهُمْ أُلُوفٌ حَذَرَ الْمَوْتِ فَقَالَ لَهُمُ اللّهُ مُوتُواْ ثُمَّ أَحْيَاهُمْ إِنَّ اللّهَ لَذُو فَضْلٍ عَلَى النَّاسِ وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَشْكُرُونَ﴾[٨٠] تمثيلًا وتشبيهًا، فقال:

فالحـقّ أنّ الآيـة كما هو ظاهرهـا مسوقة لبيان القصّـة، وليت شعري أيّ بلاغـة في أن يلقي الله سبحانـه للناس كلامًا لا يرى أكثر الناظرين فيه إلّا أنّه قصّـة من قصص الماضين، وهو في الحقيقة تمثيل مبنيّ على التخييل من غير حقيقة. مع أنّ دأب كلامه تعالى على تمييز المثل عن غيره في جميع الأمثال الموضوعة فيه[٨١].

فاتّهـام مَن تصوّر الآية على أنّها تمثيـل أو تشبيه بتأثّره بالفكر الغربيّ وغير ذلك، هو في الحقيقـة اتّهام لا يمتّ إلى المنطـق بصلة، فيعلم أهل هذا الفنّ جيّـدًا أنّه ولكي يكون رأي ما مُتقنًـا من الناحيـة العلميّة، فإنّه لا بدّ من تقييم الأسلوب قبـل كلّ شيء. فإذا كان الأسلوب والمنهـج محسوبَين على أساس المعايير المقبولة في أيّ موضوع كان، فإنّ ذلك يعني أنّ الرأي يقع ضمن إطار الإتقان العلميّ، وإن كانت النتيجة غير صحيحة لدى الناقد.

والشيء نفسه يُقال في تفسير القرآن الكريم، فإذا توفّرت للمفسّر جميع المقوّمات اللازمة، وامتلـك العلوم الضروريّة بالقـرآن الكريم، ولم يَتعمّد فرض الآراء والتصوّرات الخارجة عن القـرآن الكـريم عليـه، فإنّه بذلك يخطـو خطوات صحيحـة باتّجاه التفسـير الصحيح. وقد

(٧٩) المصدر نفسه، الجزء ٨، الصفحتان ٢٩ و ٣٠.

(٨٠) سورة البقرة، الآية ٢٤٣.

(٨١) الميزان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ٢، الصفحة ٢٨٥.

استخـدم الأستـاذ العلّامة هـذا المنطق والأسلـوب في تفسيره، وإذا لم يكـن الأمر كذلك، فعندئذ نجد أنفسنا مضطرّين إلى توجيه تهمة التغريب والتأثّر بالفكر الغربيّ للناقدين، وذلك لتصريحهـم بأنّ المقصود من كلمة «الشيطان» الواردة في بعض الروايات هو الميكروب (أو الجراثيم)[٨٢].

هـذا من جهة، أمّا من الجهة الأخرى، فإنّنا لا نمتلك سندًا ثابتًا بأنّ كلّ ما يتّصف بتأريخ ظاهريّ في **القرآن الكريم** يمكن تصنيفه ضمن الأخبار الحقيقيّة أو الأحداث الواقعيّة، وأنّه إذا مـا أتينا بالقرائن والأدلّـة واستطعنا تقديم معنًى آخر لها غير الـذي يقصده **القرآن**، فإنّ قيمة تلـك الأخبار القرآنيّة ستتلاشى من حيث صلاحيّتها التأريخيّـة. بالإضافة إلى أنّ الروايات الـواردة في تفسير الآيات القرآنيّة لا تمتّ للأحكام العمليّة والفقهيّة بصلة، وإذا لم يتمّ التأكّد منها من حيث الدلالة والسّند، فإنّها لا تُعتبر سببًا في تغيّر مدلولات الآيات. وقد بيّن العلّامة الطباطبائي هذه المسألة بوضوح في العديد من المواضع في تفسيره القيّم.

أمّا الأجوبة المتعلّقة بالإشكالات الأخرى فهي معلومة لدى أُولي الألباب.

استنتاجات

١. يمتلك التفسير التمثيليّ لبعض قصص **القرآن الكريم** خلفيّةً تأريخيّةً عريقةً لدى المفسّرين.

٢. وافق العلّامة الطباطبائي على كون بعض قصص **القرآن الكريم** قصصًا تمثيليّةً.

٣. إنّ قبـول التفسـير التمثيليّ وفقًا للدلائل والقرائن الداخليّـة للآيات لا يعني قبول تطبيق هذا الرّأي على سائر الآيات دون دليل.

٤. مـن شأن هذا الـرأي والأسلوب أن يحلّ مُعظم الإشـكالات في تفسير الآيات وتجنيب المفسّر تقديم التبريرات والتأويلات غير الصحيحة.

(٨٢) انظر، **الأمثل في تفسير كتاب الله المنزل**، مصدر سابق، بحث ملحق بتفسير الآيات ٣٤ إلى ٣٦ من سورة البقرة.

القلب وسائر الأعضاء[١]

ماري ميدجلي[٢]

ترجمة محمّد عليّ جرادي[٣]

البُعد الأخلاقيّ في الإنسان، كسائر أبعاده، مركّب وغنيّ. ولا يُخلّ هذا التركّب في وحدة الكائن الإنسانيّ – ووحدة الحياة الإنسانيّة – بل يقوّمها. إلّا أنّ فصل الأحكام الأخلاقيّة، وبترها عن كافّة الحيّز العقليّ، قد أدّى إلى بترها عن كلّ شأن حياتيّ، بحجّة سيادة الأخلاق، وتمسّكًا بضابطة عدم الانتقال الاستدلاليّ من الوقائع إلى القيم، فعدمت الأحكام الأخلاقيّة كلّ دعامة، بعدما كان الهاجس العثور على الدعامة الوحيدة الممكنة. ولا بدّ من تقويم هذا الخلل من خلال إعادة النظر في طبيعة الإنسان، واحترام وحدته عند كلّ تنظير أخلاقيّ.

مفردات مفتاحيّة: الطبيعة البشريّة؛ القلب والعقل؛ الإرادة؛ المذهب الحدسيّ؛ المذهب الشعوريّ؛ المذهب التوصيفيّ؛ المغالطة الطبيعانيّة؛ جورج مور؛ التخصّصيّة الأكاديميّة.

١. وظيفة القلب

يذهب بنا أيّ ذكر معاصر لمفردة القلب، في العادة، إلى سياقَين منحصرَين: السياق الرومنسيّ، والسياق الطبّيّ. إذ إمّا أن يكون القلب مركزًا للعواطف، وإمّا أن يكون وعاءً للأمراض. ومن الواضح بُعدُ المفهومَين عن بعضهما، وعدمُ اتّصالهما إلّا خارجيًّا، ومن قبيل الصدفة. إلّا أنّ المفردة تحمل معاني أوسع من ذلك بكثير، وتلك المعاني المهملة تستحقّ بعض اهتمام.

---

(١) النصّ مأخوذ من مقدّمة كتابها القلب والعقل: تنوّع التجربة الأخلاقيّة. انظر،

M. Midgley, *Heart and Mind: The Varieties of Moral experience*, revised edn. with a new introduction by the author (London and New York: Routledge, 2003), 1-16.

(٢) فيلسوفة بريطانيّة من أعمالها الإنسان والوحش، والنظريّة كدين، والخبث، والأساطير التي نحيا بها.

(٣) معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

خذ مثلًا السيّدة ماكبث، التي كانت تسير أثناء نومها متأوّهةً لأنّ رائحة الدم عالقة على يدَيها، فيجيبها الطبيب:

يا لها تنهيدةً. إنّ على قلبها لوقْرًا كبيرًا.

ثمّ تقول وصيفتها:

أبى الله أن أرضى بقلب كهذا في صدري، إن كنت لأصون كرامة أيّ من أعضاء جسدي[٤].

لا يتجاوز الكلام هنا الحدود الطبيعيّة، لكنّه، بالنسبة إلينا، غريب فنهمله. وأحد أسباب استغرابنا هذا الكلام هو (سوء) الاستخدام العاطفيّ لمفردة «قلب»، مُضافًا إلى تغيّرات معيّنة طرأت على نمط تفكيرنا. إذ ما تكلّمت عنه هذه الشخصيّات هو القلب بلحاظ كونه اللبّ، أو مركز وجود أيّ إنسان. أي إنّه الإنسان الأساس، الإنسان كما هو فعلًا، وقبل كلّ شيء، كما يرى نفسه. وبمقارنة المعنيَين الرومنسيّ والطبّيّ لكلمة القلب، نجد أنّ كِلا المعنيَين جزئيّ وغير مستقلّ. فنجد من جهة أنّ علاقات الحبّ لا تقوم على بعض المشاعر الخاصّة فحسب، بل على الشخصيّة ككلّ. فنحن نرى، على سبيل المثال، أنّ أيّ شخص يحتاج إلى عمليّة جراحيّة لقلبه، يلجأ إلى جرّاح يحبّ عمله، جرّاح ذي قلب جريء، قادر على إنقاذ القلب بدلًا من تضييعه في حال حصول مضاعفات غير متوقّعة؛ وهو، بعد، صاحب قلب جسور لا يضعف أو ينهار بسهولة. فطالب الطبّ الذي لا يكون عمله نابعًا من الصميم، لن يصير بمستوى ذلك الجرّاح الجريء، مهما كان ذهنه وقّادًا. ومن ناحية أخرى، فإنّ الجرّاح يحتاج أيضًا إلى مريض ذي قلب جسور، لا إلى مريض ذي قلب ضعيف؛ هو بحاجة إلى مريض مستعدّ لأن يضع قلبه على سكّة الشفاء. وبمثل هذه المقاربة الواسعة التي لا تخرج عن سياق الكلام الطبيعيّ، نجد أنّ لقلب كلٍّ من الطبيب والمريض دورًا أساسيًّا في هذه العمليّة. بالطبع، يمكن لأحدهما أن يكون عديم القلب، بالمعنى الضيّق للكلمة، أي ذا قلب قاس، أو أنانيًّا، أو غير متعاطف. ولكن ليكون صاحب شخصيّة مميّزة، فهو بحاجة إلى هذا المركز البنيويّ (أو اللبّ) في وجوده. ففيه تترتّب أولويّاته. وهو الكتلة المنظّمة من المشاعر المركزيّة التي تحرّكه دونما تكلّف. فتتفاوت القلوب بين ضيّق قاسٍ، وبارد متحجّر، لكنّ ذلك كلّه لا يغيّر واقع كون القلب عنصرًا ذا تأثير أساسيّ على نشاطات الناس.

(٤) شكسبير، مكبث، ترجمة خليل مطران، الفصل الخامس، المشهد الأوّل، بتصرّف.

فمـا علاقة هذا المركـز، إذًا، بالذهن أو الدمـا غ؟ هنا أيضًا، يمكننـا الاختيار بين وظيفة أوسـع أو أخـرى أضيق. يمكننا طبعًا أن نُظهر التقابل بين الدمـا غ، أو الذهن، وبين القلب، كمـا فعلت في معرض حديثي عن طالب الطبّ، إذ قد يملك ذهنًا من الطراز الرفيع، أي إنّه ينجـح بيسر في امتحاناته كلّها، دون أن يرتّب ذلك أيّ أثر على قلبه أو شخصيّته. لكنّ هذه الطريقـة ليست الطريقـة الوحيدة، ولا الطريقة الأكثر طبيعيّةً لمقاربـة المسألة. إذ حين يقول ماكبـث: «أي قرينتـي المحبوبة، إنّ عقلـي لممتلئ بالعقارب»[٥]، فشكـواه ليست شكوى حاسوب أصابه فيروس. وحين يقول:

مـا لك لا تـداوي سُقمها، أم هو العقل المريض استعصى علـى كلّ دواء؟ ألا تقتَلع من الجذر نجم أسًـى نبـت في الذاكرة، وتمحق من الرأس أفكارًا مؤرّقة، ثمّ تعمد إلى فؤادها الممتلئ قيحًا فتشفيه بعذب بلسم يسكره عن التهمام؟

فيجيبه الطبيب:

ما لمثل هذا السقم من ترياق، إلّا أن يُبرئ المريض نفسه.

فيعود مكبث ويقول:

دع عنك طِبّك فما لغير الكلاب فيه من منفعة. وإنّي لآبى التصديق به[٦].

ليـس العقـل intellect هـو المقصود بالذهـن هنا، بل المعنـى أقرب نسبيًّـا إلى ما نسمّيه «القلب». فالقلب مركز الهموم، في حين أنّ الذهن مركز القصد والاهتمام، وهذان أمران لا يمكن التفكيك بينهما. هذا لا يمنع الذهن من أن يكون حاضنًا للفكر، لأنّ الفكر أوسع عمومًا مـن مجرّد حسابات مجرّدة، أو معلومات نتصرّف بها كمـا هو حال الحواسيب، بل هو عمليّة تطويـر إدراكاتنا ومشاعرنا وبيانها. ويظلّ هذا التوصيـف للفكر ساري المفعول وإن انحصر الفكر، بين يدينا، بالفكر الجادّ و«الموجّه»، في تجاهل للتأمّلات الأكثر بساطةً وعفويّةً.

(٥) المصدر نفسه، الفصل الثالث، المشهد الأوّل.

(٦) اعتمدنـا في الشواهـد المأخوذة مـن مسرحيّة مكبث على ترجمة الأديـب خليل مطران، إلّا أن هذا المقطـع الأخير سقط من ترجمته ما اقتضى أن نترجمها بأنفسنا. المترجم.

فالإنسان، في بعض أحواله، متأنّ

يدرس فعله خطوةً خطوةً

إلّا أنّه حين يفكّر

يضع يده على صدره(٧)

فليس الفكر في المقام الأوّل من الأمور التي يمكن امتحان الطلّاب فيها، إذ إنّه، إذا نُظر إليه من داخل، يمثّل كلّ الشؤون الحياتيّة.

هذه الأمور ذات أهمّيّة لأنّ كثيرًا ممّا في الساحة الفكريّة اليوم يجعلنا نفصل الشعور عن الفكر، إذ نضيّق فهمنا لكلّ منهما، فتصبح حياة الإنسان، بالتالي، غير مفهومة بجملتها. نحن نميل إلى استخدام كلمات من قبيل «القلب» و«الشعور» لنعبّر عن مجموعة محدّدة من العواطف التي تتّسم ببعدها، نسبيًّا، عن الجانب العمليّ من شؤون الحياة، وبالتحديد عن جانب مشاعر الرومنسيّة، والشفقة، واللطف، كأن لا علاقة للشعور بالتصرّفات غير الرومنسيّة. ولا يمكن أن يكون هذا الأمر صحيحًا. إذ تنبع أفعال اللؤم والتشفّي من مشاعر لؤم وغلّ، وتستعر داخل الإنسان سواء كان فعله تلقائيًّا أو عن سبق تصميم. كذلك تنبع الأفعال اللبقة الطبيعيّة عمومًا من مشاعر لبقة، برغم اعتيادنا على هذا الأمر لدرجة أنّنا أصبحنا نسلّم به ولا ننتبه إليه. قد تبدو الأمور ناجمةً عن عادة فحسب، حتّى يدهمنا خطر مفاجئ ينبّهنا إلى الدافع.

فنحن في الحقيقة مشكّلون في قالب يستحيل معه القيام بأيّ عمل في حال خاننا الشعور. إذ حين يخوننا الشعور، كما في حالتَي الخمول والاكتئاب الشديدَين، يتوقّف الإنسان عن ممارسة أيّ فعل لدرجة قد يصل معها إلى الموت. إذ إنّنا لا نعيش أساسًا على عمليّات حسابيّة تعترضها بين الفينة والأخرى بعض المشاعر. فالفكر، بعبارة ثانية، هو صورة وعينا وشعورنا وقد انتظما إلى حدٍّ ما. أمّا هذه التسوية التي تحصل بين المشاعر المتعارضة والمختلفة، وإن كانت قويّةً وثابتةً، فنعبّر عنها بالقلب أو الشخصيّة.

أنا بالطبع لا أنفي إمكانيّة وقوع تضاربات وتناقضات بين الفكر والشعور، أو بين الشعور والفعل. بل هي تقع (وتمثّل موارد الوقوع هذه أحد أكثر مشاكلنا جدّيّةً، ولأجل ذلك نجد في مخزوننا الأدبيّ وفرةً في المصطلحات التي تعبّر عنها). لكنّ هذه الحالات هي

(٧) A. E. Housman, *Last Poems*, x.

بالضرورة استثنائيّة. إذ يحتاج الشعور، بالعموم، لكي يكون ذا فعاليّة، أن يتشكّل في أفكار. وكذلك تحتاج الأفكار، لتفعل، إلى أن يشحنها الشعور. وليس الفكر التأمّليّ باستثناء لهذه القاعدة، بل قوامه شعور قويّ بالحشريّة والانهمام.

ونحن، حينما نحكي على تعارض الفكر والشعور، فإنّهما، في واقع الحال، حاضران على حدّ سواء، وفي المقلبَين. والمائز كلّ المائز في مقدار حضور أيّهما. فلو درسنا مثلًا حالة مقاول، حذر في العادة، غلبت عليه، فجأةً، مشاعر جارفة، فراهن بكلّ ما لديها في مجازفة خطيرة، فإنّه يحرّكه، في هذه الحالة، شعوران وفكرتان، لا أقلّ. لقد أنهكت رغبته الدائمة والثابتة بالشعور بالأمان بفعل حسابات دقيقة لكن مضلّلة، حسابات أنتجها عقله بكامل زخمه. ثمّ إنّ تصرّفه لم يكن على مستوى التنظيم الذي اعتاد أن يعمل به، لكنّه، مع ذلك، تصرّف كشخص واحد، لا كشخصَين. إنّ فضّ الجانب الفكريّ عن الجانب العاطفيّ في هذا الكلّ المركّب هو تجريد للمسألة، تجريد يحتاج إلى اهتمام عظيم لا يوليه المنظّرون إيّاه عادةً.

٢. الطلاق بين العقل العمليّ والشعور

ولكن، ما المهمّ في كلّ هذا المسألة؟ إنّ وحدة الشخصيّة البشريّة تبدو واضحةً. إلّا أنّ شبكةً كاملةً من العادات التنظيريّة ما فتئت تحاول أن تعتّم عليها، وتجعلها غير قادرة على التعبير عن نفسها، ما يحتّم ضرورة إعادة الاتّصال بها. لذا، فإنّ همّي الأوّل، هاهنا، يكمن في حلّ عقد هذه الشبكة التي نسجتها الفلسفة الأخلاقيّة البريطانيّة، والتي شغلت نفسها منذ القرن الثامن عشر بنزاع حول ما إذا كانت الأخلاق مسألة عقل أو شعور، متجاهلةً بذلك الحقيقة الواضحة: شمولها الاثنين معًا. فسؤال هذه الفلسفة، بعبارة هيوم، يتعلّق

> بالأساس العامّ للأخلاقيات، وما إذا كان مصدرها الاشتغال العقلانيّ أو الشعور، وما إذا كنّا نحصّل المعرفة بها من خلال سلسلة من المحاججات والاستنتاجات، أو من خلال شعور مباشر وحسّ داخليّ رفيع[٨].

إنّها معضلة زائفة. فالاستخدام المجازيّ لكلمة «أساس» هو بحدّ ذاته كارثيّ؛ إذ كلّ بناء يقوم على أساس واحد، ما يجعلنا نظنّ أنّ علينا أن نتّخذ قرارًا حاسمًا حول هويّة هذا الأساس. إلّا أنّ الواقع خلاف ذلك. فالأخلاق تحوي، شأنها شأن كلّ النواحي الإنسانيّة،

(٨) D. Hume, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Section I.

البُعدَيـن العاطفـيّ والفكريّ، ولا تكـونٍ العلاقة بين هذين البعدَين محضـ علاقة خارجيّة، كتلـك التي بـين الحجارة المرصوفة المشكّلـة للبناء. بل هي علاقة عضويّـة، كعلاقة الشكل بالحجم.

ولقـد انتشر هذا الصراع العقيم في بدايته كجزء من جدل أوسع، بيد أنّ الأخير كان أقلّ عقمًـا، إذ سرعان مـا تعيّن أنّ المسألة مسألة حيثيّة ورجاحـة، لا مسألة أصالة؛ عنيت بذلك صـراع العقلانيّين والتجريبيّين حـول نظريّة المعرفة. إذ هل تعتمد المعرفـة، يتسائل البعض، علـى الاشتغال العقـلانيّ أم على التجربة؟ الجواب بحسب المفترضـ واضح؛ تعتمد المعرفة على كليهما، لكن بأنحاء مختلفة. ويجب أن تكون الخطوة اللاحقة لهذا الجواب أن نواصل العمل والبحث في سبيل تبيان هذه الأنحاء المختلفة.

على المستوى النظريّ، باتت المسألة واضحةً منذ كانط. أمّا في الفلسفة الأخلاقيّة، فقد كان التجريبيّـون بطيئين للغايـة في استنتاج أنّ المسألة لا يُتعاطى معها كما يُتعاطى مع مباراة كـرة قدم؛ قد ترجو أن تفـوز إذا ما استغرقت في التشجيع بحماسة. فالطريقة الوحيدة التي تجعـل من سؤال هيوم سؤالًا ذا معنًـى هي معالجة هذا السؤال من منظور الحيثيّة والرجاحة. فالتعاطـي مع هذا السؤال يكون على أساس قبول عدم انفكاك العنصرَين (العقل والشعور) قبل المبادرة إلى التحليل المتأنّي للدور الذي يلعبانه في المركّب العامّ.

بالطبـع، هذه مجرّد ملاحظات سريعة علـى مواضيع كبيرة. لكنّي، وإن كنت لن أستطيع معالجة نظريّة المعرفة بإسهاب، فإنّني، وتجنّبًا لسوء الفهم، أردت الإشارة، ولو لمرّة، إلى أنّني لا أرفضـ التجريبيّة الدغمائيّة المتطرّفة لصالـح العقلانيّة الدغمائيّة المتطرّفة. في واقع الأمر، يستحيـل الدفاع عـن مثل هذه المدرسة العقلانيّـة كما بيّنه لنا خيرة الفلاسفـة الذين يمثّلون استمراريّة المشروع التجريبيّ القائم على الواقعيّة، والحسّ السليم، والاعتراف بتركّب الخبرة البشريّة وتعقيدها(٩).

---

(٩) انظر، عن السؤال المركزيّ عن السببيّة، R. Harré and E. H. Madden. *Causal Powers* (Basil Blackwell, 1975).

وعن المعطيات الحسّيّة، J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (Clarendon Press, 1962).

وعن الذهن والمادّة، G. Ryle. *The Concept of Mind* (Hutchinson, 1949); *Dilemmas* (C.U.P., 1964).

وعن الأخلاق، J. Kovesi, *Moral Notions* (Routledge & Kegan Paul, 1967); G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy* (Macmillan, 1967).

وعن كلّ شيء، L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Basil Blackwell, 1953).

إنّ محاولـة هيـوم تطهيرَ الخبرة على أنّها تجميع لمادّة خام، لم يلوّثها الفكر - أي هي مجرّد تتابـع لإدراكات حسّيّة متمايزة، ومتفاصلة، وعشوائيّة - هي محاولة لن يُكتب لها النجاح. لقـد كان محقًّا في سعيـه إلى اسكتشاف تلك الشواطـئ النائية للمتافيزيقـا التجريبيّة، لكنّنا مضطرّون إلى الاعتراف بما آلت إليه هذه الرحلة. فالخبرة ليست من هذا القبيل، وليس متاحًا تصويرها كما فعل هيوم. إنّ تجريبيّة هيوم مفلسة حيث لا ينبغي لها ذلك - في فلسفة العلم - وأنّى لها أن تتعايش مع تبعات ذلك[10].

ثمّ إنّها، أي تجريبيّة هيوم، أشدّ شحًّا وإملاقًا في فلسفة الذهن. بل إنّ هيوم نفسه تنبّه إلى هـذا الأمر حين لاحظ أنّ الذات التي كان يتعاطى معها على أنّها الحقيقة الثابتة الوحيدة قد انحلّـت إلى تعاقب لأحداث متناثرة، إلى «حزمة من الإدراكات» ينقصها الخيط الذي يشدّ الحزمـة[11]. لكنّ هيوم لم يـرَ علاجًا لهذه المعضلة، فاستمر الشـحّ المذكور، عند التجريبيّين اللاحقين، على شكل إصرار غريب، متناقض بالتأكيد، على عدم الاعتراف بما اندمجت عليه خبرتنا الفعليّة من تعقيد وتركّب.

ففـي نهاية المطـاف، ما هي التجريبيّة؟ إن هي إلّا الإصرار على فرادة الخبرة كمدخل إلى المعرفة. بالتالي، قد يتوقّع المرء أن يؤول بنا ذلك إلى اختطاط الخبرة في كلّ جنبة من جنباتها. ولـو تبـيّن إثر ذلـك أنّها، أي الخـبرة، غاية في التعقيد، فعـلام نتفاجأ؟ إنّه هكـذا اكتسبت التجريبيّة بعضًا من أبرز مزاوليها - من أمثال لوك، وباتلر، ووليم جايمس. هيوم نفسه شارك هؤلاء بعض اهتماماتهم، ولعلّ الفنومنولوجيا ليست إلّا وريثًا لجهده هذا. إلّا أنّ هيوم لطالما نظـر إلى الحيـاة الداخليّة نظرة ارتياب حـادّة، وأصرّ على إخضاع هـذه المنطقة الحائرة إلى ضابطـة البساطة التي كان يعليها فوق كلّ ضابطة. وعلاوةً على ذلك، فقد أصرّ على رفض كلّ إحالـة - مهما كان المفهوم واضحًا، أو بريئًا، أو ضروريًّا - قد تُقدّم مادّةً لصالح القول بنفس خالدة. من هنا كانت المدرسة السلوكيّة التي راجت في القرن العشرين وريثًا من ورثة هذا التقليد الفكريّ اللاواقعيّ والخجول. وسأذكر مدارس مماثلةً لاحقًا.

(١٠) انظر، كتاب رون هاري بعنوان القوى السببية، وأعمال أخرى له؛ وانظر، كذلك،

T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1970); K. Lorenz, *Behind the Mirror* (Methuen, 1977).

(١١) لاحظ حاشيته اليائسة التي أوردها كملحق لكتابه المذكور،

D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, edited, with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1978), p. 633.

في المحصّلة، فإنّ هاجسنا الأساس هو وحدة الحياة الإنسانيّة، ولسوف نحاول أن ندافع عنه في وجه الأطروحات النقيضة التي فرضها علينا نحو اشتغالنا النظريّ، ما ألزمنا بخيارات تجافي الواقع، وصلنا إليها، بظنّي، جرّاء عادات نظريّة سيّئة وخلافيّة.

٣. الطلاق بين الطبيعة والإرادة

أبدأ، إذًا، بمبحث يسير نسبيًّا، محوره «الحرّيّة والوراثة». موضوع البحث هنا هو الحرب الدائرة حاليًّا بين الطبيعة البشريّة والإرادة البشريّة الحرّة. والمبحث برمّته من تنويعات تلك المسألة الأكثر إثارةً للصخب والأحقاد في المجال الفكريّ المعاصر، عنيت بها جدليّة الشعور والعقل. فنحن اليوم مطالبون بالاختيار بين هذين المفهومَين، مطالبون بأنّ نقرّر ما إذا كنّا أحرارًا، أو منتسبين إلى النوع البشريّ (إلى فصيلة «الإنسان العاقل *Homo sapiens*») بحيث نرث بنيةً عقليّةً وعاطفيّةً لازمة. لكن، هل البندورة فاكهة أم خضار؟ وإلام يحتاج البيت، إلى الحجم أم إلى الشكل؟ في واقع الحال، إنّ كليهما لا يستغني عن الآخر، بل هو يقتضيه. فالكائن الذي يخلو من تركيب طبيعيّ، لا يسعه أن يكون حرًّا؛ لن يكون لمفردة الحرّيّة أيّ معنى في هذه الحالة. إذ لن يكون لهذا الكائن أيّ شيء يحتاج إلى الحرّيّة للقيام به. وفي الواقع، لا تشكّل هذه البنية الطبيعيّة الموجودة في الإنسان أيّ عائق لحرّيّة الاختيار عنده، بل هي بحيث يكون مجبرًا على الاختيار.

ليست المسألة مسألة مباراة كرة قدم لنفوز بها. بل ثَمّ أنصاف حقائق لا نفهمها تمامًا، وإن كنّا في مقام العمل نذعن لها، ونجد حاجة أن نوفّق بينها. هذا الأمر صعب بالطبع، لأنّ تصوّراتنا عن الحرّيّة وعن الطبيعة تطوّرت في سياقات مختلفة، ولم تتطوّر بحيث يكون التوفيق بينها أمرًا تلقائيًّا. فإنّ فهم الإرادة الحرّة، كما بات معروفًا منذ زمن طويل، يحتاج إلى سمكرة[١٢] منطقيّة متناهية الدقّة، وإلى شيء كثير من التفكّر. بيد أنّ الإشكاليّة الراهنة لا تصدر من هذه الصعوبة المزمنة فيما خصّ التعاطي مع الإرادة الحرّة في علاقتها مع الضرورات

---

(١٢) تعقد ميدجلي، في محلّ آخر، مقارنةً بين الفكر والماء، وتجد أنّ كليهما يحمل الكثير من الفرص والمخاطر في الآن عينه، فلا بدّ من عمليّة تنظيم. وبما أنّ النظام الصادر عن العمليّة المذكورة لا ينشأ دفعةً واحدةً، ولأنّه، أيضًا، موجود «تحت الأرض»، فمن السهل عدم الالتفات إليه. أمّا وقد تهاوى النظام، فلا بدّ من الاستعانة بأهل الاختصاص - السماكرة في حالة الماء، والفلاسفة في حالة الفكر. بطبيعة الحال، تريد ميدجلي من هذا المثال أن تقول إنّ الفلسفة شأن عمليّ في نهاية المطاف. انظر،

M. Midgley, "Philosophical Plumbing," in *Utopias, Dolphins and Computers* (London: Routledge, 1996).

المترجم.

السببيّـة. بل هي تصدر من التضييق الهائل والعزل المُحكَم الذي تعرّض له مفهوم الإرادة، منـذ نيتشه الذي عزم، في محاولة ميلودراميّة، علـى توسيع نطاق الحرّيّة الإنسانيّة إلى حدود القدرة الكلّيّة.

أمّـا كانط، فقد كانت الإرادة عنده هي العقـل العمليّ عينه. وهي الاسم الذي يشير إلى الإنسان بكلّه، باعتباره مختارًا ومسؤولًا عن اختياره. ولأنّ نيتشه يرتاب بالفكر بطبعه، فقد كثّف الإرادة في بُعدها اللافكريّ، فصيّرها، ببساطة، الشجاعة في تحقيق الرغبات الخاصّة. أمّا الوجوديّون الذين اعتبروا الرغبة جزءًا من الطبيعة، ولأنّهم كانوا مهجوسين بتحرير الفرد من الوقوع في شباك أيّ شيء طبيعيّ، فقد عزلوا الإرادة عن الرغبة، وكثّفوها مجدّدًا بحيث باتـت وعـاء الاختيار الصرف. إلّا أنّ الاختيار، في عزلته هـذه، يصير من الصرافة بحيث لا معنًى له. وبالرغم من فقدان اللغة الوجوديّة بريقها، فإنّها ما زالت المتنفّس الوحيد لمن يريد فصـل الذات في ذاتيّتها عـن الطبيعة البشريّة. عندها تصبح هذه الـذات محض قوّة مجرّدة لا وجهة لها.

مـا نحتاج إليه هـو اختطاط خريطة خلفيّة للنفس بكلّها. تقـدّم لنا هذه الخريطة السياق الـذي يجمع الرغبـات الطبيعيّة مع الإرادة المشكلة التي تنظّم هـذه الرغبات. وكما أشرت في معرض حديثي عن القلب، تتّسم مناطق محدّدة في هذا الكلّ بتسلّط أضواء الفكر الحاليّ عليها، وبأنّها مألوفة لنا فكريًّا، لكن كلّما زاد تركيز الضوء عليها، كلّما ازدادت ظلمة الإطار المحيط بها، وتظهّرت الفجوات بينها. فعلم الطبّ، مثلًا، يسلّط الضوء على جسم الإنسان مـن حيث هو غرض وموضوع له. إلّا أنّ هذا التركيز يعيق رؤية المناطق المجاورة، من قبيل الذهن الذي (كما رأى مكبث) يشكّل فهمه عنصرًا أساسيًّا في علاج المرض نفسه.

وفي مـكان آخر، نجد ضوءًا مختلفًا أضعف من سابقه (ولعله ضوء ورديّ)، يضيء بإبهام منطقة الشعور، أو بعض المشاعر المحدّدة. إذ هي منطقة، بحسب المفترض، غير ذات أهمّيّة أو تعقيـد. ثـمّ نجد في مكان غيره، غرضًا يلمع بضبابيّة بلـون أخضر آتٍ من اتّجاه آخر؛ إنّها الإرادة.

كيـف نجمـع هذه الشظايا المتفرّقـة إذًا؟ فالإنسـان، موضوع العلوم، يبـدو بعيد الصلة بالإنسـان صاحب المشاعر، أو بآخذ القـرارات، وإن كان، في الأحوال كلّها، يشتغل على أنّه واحد جامع لكلّه. ليس الهمّ، إذًا، اختيار أحد هذين؛ نحتاج خريطة تحويها كلّها.

وجـذور هذه المشاكل ليست جديدةً بالطبع. إذ لطالما كان فهم الناس لأنفسهم تجزيئيًّا. والأرجح أنّه سيبقى كذلك للأبد.

وسيبقى هذا الفهم عرضةً للتناقضات التي ذكرها ألكسندر بوب في مقالته «الإنسان»:

مجعول في هذا الموضع البرزخيّ؛ كائن حكيم، وإن اكفهرّ؛ عظيم، وإن غلُظ

كثير العلم في جنبة ارتيابه، شديد الضعف في رواقيّة[١٣] اعتزازه

ها هنا، عالق في الـ«ما بين بين»؛ متردّد، أيقدم أم يُحجم؟ محتار، أوحش هو أم إله؟

أبالعقل ينقاد، أم بالشعور يؤخَذ؟ إن وُلد إلّا ليموت، وما فكّر إلّا ليَزِلّ

هكذا خُلق؛ بعضه يريد السماء، وبعضه يريد الإخلاد إلى الأرض

سيّد الكلّ وفريسة الكلّ؛ الحَكَمُ على كلّ شيء، والمتقلّب في الزلل

هو مجد العالم، وأضحوكته، وأكبر أحجياته[١٤].

لكنّ الجديد في هذا القرن، هو مساهمة التخصّصات الأكاديميّة في تعميق الشرخ. فالعقل والجسد، أو التشكيكيّة والرواقيّة، أو الإنسان والوحش، باتت موضوعات فروع معرفيّة مختلفة: تُناقَش بمصطلحاتها الخاصّة بها. وكلّ ما لم يكن عرضةً للنقاش قبلًا فهو عرضة للارتياب؛ إذ كيف نتوافر على السبل الملائمة لنقاشه؟ فلعلّه لا يليق بالنقاش الأكاديميّ أن يتعرّض له أصلًا. ففي كلّ حقل معرفيّ على حياله، نجد نزوعًا نحو المزيد من التخصّصيّة، وتضييقًا مُتعمَّدًا لمجال اشتغال الحقل إيّاه؛ الحذر، هنا، كلّ الحذر، ممّا يقع خارج هذا المجال، ممّا يحصر الاهتمام بالأمور التي يمكن تقديمها بشكل تامّ وواضح. ويسبّب هذا الأمر عداءً، في أيّ مسألة مطروحة، بين المذاهب المتخاصمة، إذ كلّ منها يدّعي امتلاكه «المركز الصحيح».

يتمثّل العلاج الوحيد لهذه التجزئة في التمهّل قليلًا، والنظر بشموليّة أكبر إلى المفاهيم الأساسيّة باعتبارها جزءًا من «كلّ».

وإذا كان ثَمّ من منطلق غريب وغامض للشروع في التعاطي مع هذه المسألة، فهو الإرادة، وأتوسّل به (المنطلق) كيما أعالج الإشكالات المتولّدة من موضوعة الإبداع والأصالة أو

(١٣) نسبةً إلى المذهب الرواقيّ. المترجم.

(١٤) A. Pope, *Essay on Man*, Epistle 2, 3-18.

الخلّاقيّـة. إذ إنّ من يرى أنّ طبيعتنا بذاتها لئيمة، ومحـدودة، وآليّة، لن يكون مستعدًّا، بكلّ تأكيـد، ليسمـح لها بالاضطلاع بـأيّ دور في الخلّاقيّة على سموّ منزلتهـا. وهؤلاء يتّبعون نيتشـه في جعـل الإرادة مصدر كلّ قيمـة أخلاقيّة وفنّيّة. لكن متى كانـت قوّة الإرادة – أو العـزم – تخلق فنّانًـا، أو مُصلحًا أخلاقيًّا حقيقيًّـا؟ **إن المواهب إلّا هبـات**. وليس حرمانًا، أو انتهـاكًا للحرّيّة، أن يعيش كلّ منّـا كما هو، بدماغه وجهازه العصبـيّ المركزيّ، عوض أن يستطيع أن يختار له دماغًا من السوق – كما هي الحال مع مقتنياته وحاجيّاته – أكثر ملائمةً له. ثمّ من هو أصلًا هذا الذي نبحث فيما يلائمه؟ حتّى الله نفسه لا يستطيع أن يوجد نفسه من العدم.

فالخـوف من الحتميّة إنّمـا ينشأ، إلى حدّ بعيد، من عادة عنـد الناس في التعامل مع العلل (الأسبـاب) بلحاظ كونها أعداء لا أصدقاء، وعلى أساس أنّها حرمان لا هبة. فالهبات علل مُمكّنـة؛ من الصعـب أن نتخيّل العيش دونها. في واقع الحال، فإنّ هذا الرفض اللادينيّ للعلل المادّيّة باسم الحرّيّة يشي بنظرة إلى الذات أكثر إملاقًا وضيقًا وشحوبًا من أيّ نظرة دينيّة لها. فالمسيحيّـة، وإن كانـت تعتبر الروحَ الذاتَ الفعليّة، لكنّها تؤكّـد على أهمّيّة الجسد بلحاظ كونه تعبيرًا مهمًّا ومناسبًا لها؛ إنّ فكرة بعث الجسد ستضمن أن يسكن الجنّة أناس كاملون، لا مجـرّد أشبـاح. كذلك تبحث الـروح في البوذيّة عن جسد يناسبها. لكـن يبدو أنّ هؤلاء الذيـن يريدون أن يقولـوا إنّ الوراثة لا دخل لها بتشكيل شخصيّـة الإنسان البتّة، يرون في الشخصيّـة أمرًا مجرّدًا، غير ذي جنس، أو مجرّد إرادة حصل أن علقت داخل بدنٍ معيّن. فما هي هذا المواهب التي حكينا عليها إذًا؟

مـا أقترحه، هنا، هو أنّه يجـب علينا أن نعامل الإبداع والخلّاقيـة لا كتدخّلات طرأت علينا مـن خارج، بل كوجهَين من وجوه سعتنا الخياليّة الكاملـة، وبالتالي من وجوه طبيعتنا ككلّ. ولا خطر في الاعتراف بجذور جينيّة للإبداع والخلّاقيّة. وليس لنا أن نعزلهما كنتاج إرادة بكريّة التوالد[١٥].

في هـذا الموضع، أجد ملحًّـا التطرّق إلى محاولـة، لا تقلّ غموضًا، لعـزل ملكة الحكم الأخلاقيّ عن باقي أوجه طبيعتنا.

(١٥) أي لا تحتاج إلى إخصاب الذكور. المراد هنا التعريض بفكرة الصفاء الكامل للإرادة في تشكيل شخصيّة الإنسان. المترجم.

٤. تشظّي الشخصيّة الأخلاقيّة

كان جـورج إدوارد مـور G. E. Moore هـو مـن حكم بعـدم إمكانيّة تأسيـس الأحكام الأخلاقيّـة على الاستـدلالات العقليّـة، وأنّ كلّ استدلال أخلاقيّ إنّمـا يصدر عن «مغالطة طبيعانيّـة». كان هدفه من فعل ذلك أن يفتح الطريق أمـام أخلاقيّة إستاطيقيّة (جماليّة) ظنّ أنّها ستصبح واضحةً وبديهيّةً بمجرّد إزالة الاستدلالات والبراهين السيّئة التي نهضت عليها القيـم الأخرى (غير الجماليّـة). وقد يكون هذه المشروع (التأسيـس لعلم أخلاق قائم على قيـم جماليّة) مثـيرًا للاهتمام بحدّ ذاته، بيـد أنّ ما حصد الاهتمـام كان مشروعًا آخر، هو مـن تداعيات النقلة «الموريّة» إيّاها. فقد بات، مـن الآن فصاعدًا، إهمال كلّ تعاط عقلانيّ مـع الشأن الأخلاقيّ دليـل احترافيّة كلّ من تعاطـى الفلسفة الأخلاقيّـة. فبرأيهم إنّ سيادة الأخلاق، بما هي حقل معرفيّ، يجب أن تعني عزلها مفهوميًّا بشكلٍ تامّ.

قبل ذلك، كان الفلاسفة يشرعون بمباحثهم انطلاقًا ممّا تراكم من جهد يوميّ انصبّ على التفكّـر في المسائل الأخلاقيّة. وهم حتّى حين وصلـوا – كما هي حال المثاليّين البريطانيّين – إلى استنتاجات بعيدة كلّ البعد عن وجهات النظر اليوميّة، العاديّة، فيما خصّ الأخلاق، فقـد اعتـبروا أنّ واجبهم تبيان كيفيّة هذا الاختلاف وسببه. أمّا مـور الشابّ، فإنّ اندفاعته الأخلاقيّة الصادقة وحدسه الثاقب قد تقاطعا مع نحو من الدغمائيّة المتعجرفة، ما أوصله إلى صـرف كلّ من لا يشاطره منهجه، قبـل أيّ نقاش، على أنّه هاوٍ مدّعٍ. وفي عصر تصاعدت فيـه حـدّة التخصّصيّة، وجد الأكاديمـيّ المتوتّر سهولةً أكبر في الانضـواء تحت راية مور من مواجهته. فكان أن توافق الأكاديميّون، فيما بعد، على تحديد نطاق فلسفة الأخلاق وحصره في معاينة كيفيّة الوصول إلى أحكام أخلاقيّة بمعزل عن الاستدلال العقليّ[١٦].

وهـذا التضييق ليس فريدًا من نوعه طبعًا، إذ إنّ أيّ شكل من أشكال الاشتغال الفكريّ يتّصـل بالموضوعات ذات الحميميّـة الحياتيّة، من قبيل علم نفس الدوافـع، والنقد الأدبيّ، ودراسـة الأطفال الصغار، يضـع الأكاديميّين في وضع مشكِل: هـل يأخذوا كلّ شيء على محمـل الجدّ؟ أم هل يمكن لهم، ببساطـة، أن يتجاوزوا؟ إنّ الهيمنات من النوع الذي يجافي التجريبيّـة، أي الهيمنـات الضدّ–إمبيريّة، هي أكثر الأشياء إغـراءً بالفعل. فأنّ تجد خبيرًا في

(١٦) لقد أشرت إلى بعض هذه النتائج في مقالتي حول «حياديّة الفيلسوف الأخلاقيّ»، وفي مواضع أخرى. انظر،
"The Neutrality of the Moral Philosopher," *Proceedings of the Aristotelian Society*, Supplementary vol. 48 (1974);
Beast and Man (Harvester Press, 1979), ch. 9.

علـم الفلك الحديث، مطلقًا لسانه في موضوعـات هذا العلم، ومنظّرًا بين يدَي جماعة من المنجّمين، فإنّه لن يُعدم النفوذ والسلطة على مستمعيه البتّة. هو لن يكون محتاجًا إلى برنامج عمـل مميّز. إذ كلّ ما عليه فعله هو أن يتكلّم بنخبويّـة كي يوفّر على مناصريه عناء الاستماع إلى غـيره. وهـو إن فعل ذلك سيحظى بشعبيّـة واسعة وسيذيع صيته. تجـد الأكاديميّ، عند هذه اللحظـة، مصابًا بانفصام في شخصيّته. فهو، للأسبـاب المهنيّة، كـ«جيكل»[١٧]، يقبل ويدرس مـا يسمح به التيّار السائد. أمّا من حيث هو «هايـد» اليوميّ، المضطرّ إلى مواجهة مشاكله الواقعيّة، فهو لا ينفكّ مستفيدًا، وإن بحذر، من بعض ما تقدّمه تلك النظم الفكريّة التـي حرّمها التقليد الإمبيريّ الطارئ، من قبيل النفعيّة، والفرويديّة، والماركسيّة، والأنويّة، والمسيحيّة، وغيرها، رغم أنّه كان قد تبرّأ منها أمام الملإ، إلّا أنّها لم تُدحض بشكل كاف، ولم تجـد لها بدائل ملائمة. (كنتيجة ثانويّة لهذا الترتيب، تصبح الكتب الأكاديميّة، التي عادةً ما يكتبها جيكل، مملّةً للغاية).

أن توقّع، إذًا، على «مانيفستو» مور يعني أن تنفصم كمفكّر. ويعني، كذلك، أن تُشظّي حقـل اشتغالك – وهو، في حالتنـا، الشخصيّة الأخلاقيّة. فإذا كانـت الأحكام الأخلاقيّة مستثنـاةً من الاستدلال، فإنّ الملكة التي تصدر عنها، أيًّا كانت، تنجذم، الآن، عن كلّ صلة معقولـة (قابلة لأن تُعقل) مـع بقيّة الشخصيّة. ولا بدّ من دراسـة النقطة حيث يحصل هذا الانجذام، وهي تختلف تبعًا لاختلاف الملكة التي نعتبرها مصدرًا للحكم الأخلاقيّ.

ثـمّ إنّ قول مور بالمغالطـة الطبيعانيّة قد خلّـف واحدةً من تلك النقاشـات الحادّة التي تغـرق الحقـل الأكاديمـيّ في جلبة لا يسمع فيهـا إلّا صداه. فمن قائل يصرّ علـى أنّ المطرقة هـي الأداة الشرعيّة الوحيدة، إلى قائل ينافـح، وبشراسة، عن المنشار على أنّه الأداة الوحيدة ذات الشرعيّة. ثمّ إن طرح مور بأنّا نرى الحقائق الأخلاقيّة مباشرةً، ونحدس بها كما نحدس بالألـوان فنعرفها، سرعان ما نُبـذ. ذلك أنّ الأخلاقيّة، في المقـام الأوّل، أكثر خلافيّةً من أن تعالـج بهذه البساطة. وهي، ثانيًا، تحمـل بُعدًا عمليًّا أكبر من ذلك بكثير. فالأحكام القيميّة تولّد الفعل – لكن لـمَ يكون، في الأصل، قبول الحقائق مولّدًا لأفعال؟ يقترح بعض الفلاسفة أنّ الأحكام مردّها إلى الشعور، لا إلى الحدس (هذه هي الفلسفة الشعوريّة emotivism).

(١٧) دكتور جيكل ومستر هايد رواية خياليّة للأديب الاسكتلندي روبرت لويس ستيفنسون، نشرت لأوّل مرّة في لندن عام ١٨٨٦. تتنـاول الرواية الصراع بين الخير والشرّ داخل الإنسان، وتحكي قصّة الدكتور جيكل الرجل الطيّب الذي حاول طوال عمره قمـع النزعـات الشريـرة في داخله، واخترع ترياقًا لفعل ذلك، لكـنّ الترياق حوّله إلى السيّد هايد، وهـو رجل شابّ عدائيّ وشرّير، وبعد فترة، ازداد هايد قوّةً لدرجة صار جيكل مضطرًّا معها لأخذ ترياق ليبقى نفسـه. المترجم.

لقد كان لهذا الاستبدال للمجاز (أي انتقال الصورة من الحدس بالألوان إلى الشعور) أثر جذّاب ومباشر. فما نراه هو نفسه بالنسبة إلينا جميعًا؛ أمّا ما نشعر به فخاصّ بنا، ويستثيرنا أنفسنـا. لقد قبضت الفلسفة الشعوريّة باستنتاجها هذا على جزء مهمّ من الحقيقة. فالشعور والفعل عنصران مـن عناصر الأخلاقيّة جوهريّان، كان لانهمام الفلاسفة بمحوريّة الفكر أثر إهمالهمـا. وقد كان هيوم محقًّا في التركيز على هذين العنصرَيـن. كما أنّ لدينا اليومِ أرضيّة أكـثر صلابةً لفعـل ذلك مع تفاقم أزمة الخلاقيّـة المذكورة أعلاه واتّضاحهـا. بل لقد باتت هـذه الأزمـة محيّرةً، حاليًّا، إلى الحدّ الذي أصبحنا معه نرحّـب بأيّ عذر لنكفّ عن التفكير بها. وهنا، أيضًا، يحظى الطرح القائل بانعدام الصلة بين العقل والأسئلة الأخلاقيّة بجاذبيّة كبيرة. أضف إلى ذلك رسوخ العرف الذي يجعل تقابلًا بين الشعور والاشتغال العقلانيّ في الفلسفة الأخلاقيّة، ما فاقم من مقبوليّة الطرح الشعوريّ. بالتالي، تلقّف الناس، بكلّ رحابة صـدر، فكـرة أنّ الأحكام الأخلاقيّة هي بـكلّ تأكيد مجرّد تعبير عن شعـور شخصيّ، وأنّ أيّ حكـم أخلاقيّ يتجاوز هـذه الحيثيّة أمر، إلّا يكن مستحيلًا، فهو خاطئ. ورحّب هؤلاء بالفلسفة الشعوريّة سبيلًا للتعبير عن استنتاجهم هذا.

إلّا أنّهـم بفعلهـم هذا غالبًا مـا جعلوا تلازمًا بـين الشعوريّة والنسبيّـة القائلة (بنحو ما تقريبيّ) بأنّ الواجبات تختلف بحسب كلّ حضارة، وأنّ الالتزام بهذه الواجبات ما هو إلّا نـوع مـن المقايضة، أي كأجرة دخول تدفع ثمنًا للانتسـاب إلى مجموعة معيّنة، وتصبح غير ذات معنًى خارج هذه المجموعة - أيّ ارتباك هذا!

وقد تسبّبت هذا التوليفة، الرخـوة والمراوغة، بين الشعوريّة والنسبيّة، ببروز نمط جديد في التفكـير، وسمتُـهُ «الانعزاليّة الأخلاقيّة». ولعلّ هذه التوليفة أشبـه الأشياء بما قد نعتبره، بشيء من التناقض في العبارة، نحوًا من «اللا-أخلاقيّة السامية»، المرنة والقادرة على التأقلم بشكل يخوّلها التعاطي مع كافّة مشاكلنا وصراعاتنا اليوميّة. ولكنّي سأحاججها لأبرهن أنّها مجرّد فوضى خادعة. إذ لا يمكن حلّ الصراعات والمشاكل بالشعور وحده؛ نحن بحاجة إلى العقل، كذلك. ثـمّ لا يمكننا أن نتصوّر حضارةً ما بمعزل عن الحضارات الأخرى. والمبادئ الليبراليّة، شأنها شأن مبادئ المدارس الأخرى، تستند إلى أحكام أخلاقيّة جدّيّة تُصاغ وتُبنى ليس فقط بالشعور أو بملكة أخرى، بل بالشخصيّة ككلّ.

ومن عـام ١٩٩٥، بـدأ الفلاسفة الأخلاقيّون يحاولـون إيجاد مقاربات أقـلّ هشاشةً وأكـثر فعاليّـةً لموضوعها. وهنا، نوجز خلفيّـة هذه المحاولات. ولا تظـنّن أن هذا القصّة،

هنا، ستذهب بنا بعيدًا عمّا نراه في التفكير اليوميّ. ففي الجوهر، كان الفلاسفة الأخلاقيّون يتصارعون على نفس المشكلة التي يتصارع عليها الآخرون، أي الاضطراب الأخلاقيّ المستفحل في عصرنا. فالتغيّر الدائم، وصراع المعايير المستقاة من حضارات أخرى، يربكاننا تمامًا في بعض الأحيان. أضف إلى ذلك أنّ الأدوات المفهوميّة التي نواجه بها هذه الفوضى قد صُقلت بمعظمها في القرن التاسع عشر، وهي كانت قد صُمّمت لتواجه تقليدًا مسيحيًّا خانقًا، ومتحجّرًا، وسائدًا وحده - من المثير للدهشة أنّ البعض ما زال يتحدّث عن هذه المشكلة كأنّها ما زالت راهنة. فدوستويفسكي وكيركغارد وفرويد ونيتشة وساموِيل باتلر يزوّدوننا بالكثير من المحاججات المناهضة للدغمائيّة التقليديّة كثيرة الاعتداد بنفسها؛ أمّا كيف نخرج من الفوضى فلا إشارة إليه. صحيح أنّ فتح النافذة هو من العادات الجيّدة، لكنّها قد لا تكون فكرةً سديدةً إن كنت عالقًا وسط عاصفة ثلجيّة.

في ورطة من هذا القبيل، يتهاوى الناس، كما الفلاسفة، بين استراتيجيّتين متضادّتين. إذ يتبع ردّة الفعل التدميريّة التي تتلو إعلان كلّ أشكال التفكير أمرًا مستحيلًا ردّة فعل بنّاءة تقوم على المحاولة مرّة أخرى. فالشعوريّة كانت مدمّرةً أساسًا، ولمّا وعى الفلاسفة عدم واقعيّتها، قاموا بخطوة جريئة لإدخال عناصر فكريّة إلى الحكم الأخلاقيّ من جديد. لكنّ الأمر لم يكن بهذه السهولة، لأنّهم بقوا على عنادهم، وأصرّوا على فصل هذه العناصر المستدخلة عن كلّ أشكال الفكر الأخرى.

لقد بقيت الصورة الطاغية هي صورة فاعل مميّز يعيش داخل كلّ منّا، معزولًا في مكتبه ليصدر أحكامًا قيميّة. ففي نظريّة ألفرد جولز آير A. J. Ayer الشعوريّة[١٨]، كان كلّ ما لدى هذا الشخص (الفاعل) هو المشاعر، وكان كلّ ما يعنيه هو إنتاج المشاعر والأفعال عند الآخرين. لكن، ومع الوقت، أصبح أقلّ فظاظةً. إذ تعلّم من سميث[١٩] P. Nowell-Smith وستيفنسون[٢٠] C. L. Stevenson أن يتعامل بالمواقف بدل المشاعر. وهذا حتمًا تطوير بيّن للمذهب الواقعيّ. فالمواقف أشبه بتراكيب منظّمة من المشاعر، فهي تستلزم الفكر وتصدر الأحكام. ولمّا رأى هير R. M. Hare الأهمّيّة البالغة لهذا الفاعل، فإنّه ازداد جرأةً وقال إنّ وظيفته لا تمتّ بصلة إلى الشعور، بل هي التوجيه واقتراح الأفعال[٢١].

(١٨) A. J. Ayer, *Language, Truth and Logic* (Gollancz, 1936), ch. 6.

(١٩) P. Nowell-Smith, *Ethics* (Pelican, 1954).

(٢٠) C. L. Stevenson, *Facts and Values* (Yale, 1963).

(٢١) R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford, 1952); *Freedom and Reason* (Oxford, 1963).

إنّ القاضـي الأخلاقـيّ، مطلق الأحكام، هو، في واقع الأمـر، إرادتنا، أو مقدرتنا على إنفـاذ بعض الأمور دون أخرى. وهو، في هذا، يصدر عـن مبادئ عقليّة عامّة. بيد أنّ هذه المبـادئ، بدورهـا، تظلّ منفصلةً عـن كلّ أنحاء الفكر الأخرى. فلا تُسـوّغ هذه الأحكام بأسبـاب، بعلـل، إلّا حيث يُفسح قرار عـامّ في المجال لقرار أقلّ عمومًـا، أي حيث يعطيه سببًا. فهي أوامر خالصة توجّه أفعالًا خارجيّةً معيّنةً. وقد بقي التركيز على الفعل الخارجيّ، بيـد أنّ الاتّصـال بأيّ فكر آخر بقي مقطوعًا، ولم يكن ثَـمّ من ذكر للشعور. كان من المقدّر للتوصيفيّـة[٢٢] Prescriptivism أن تـرث الشعوريّـة، كمـا ورثـت الأخـيرة مدرسة مور الحدسيّـة Intuitionism، لا كمتمّم لها، بل كندّ حصريّ يطالب باستبدالها. ولهذا الموقف تبعات غريبة جدًّا، لعلّ من المناسب الإشارة إليها من خلال مفهوم «اللعبة».

لقـد استخـدم كثير من الفلاسفة بعـد فتغنشتاين التعبير البلاغيّ «اللعبـة» بغية استجلاء بعض الأوضاع، ومنها الأخلاقيّة، المحكومة بشكل واضح لقوانين، إلّا أنّها قوانين يصعب فهـم مصـدر إلزاميّتها. لكنّ هـذا التعبير البلاغيّ لا يمكن أن يكـون نهائيًّا، بل هو محفّز يثير سـؤالًا أكـبر: لماذا تكـون قواعد لعبة ما ملزمـةً؟ لفهم هذا الموضوع، يجـب أن نسأل عن الحاجـة التي تشبعها اللعبة؛ ما هي الأمور التي تضطلع بدور في كون كائن ما حيوانًا لاعبًا؟ هـذا مبحث تجريبيّ صعب المنال حول طبيعتنـا وطبيعة غيرنا من المخلوقات التي جُعل هذا التعبير البلاغيّ، أصلًا، لاستثنائهـا. لقد رأى القائلون بالتوصيف prescribing أنّه يشتغل في فـراغ، وأنّه، أي التوصيف، يشكّل وحده العمليّة الحاسمة الوحيدة في الأخلاقيّة. لكن لماذا يجب أن يكون هناك عمليّة فريدة واحدة أصلًا؟

إنّ الإصـرار على تضييق مقولة الأخلاقيّة ينبع من الخوف على سيادة الفلسفة الأخلاقيّة كحقـل، والحرص من تلوّثهـا بمقولات خارجة عنها، وهذا ما دفـع في اتّجاه طغيان الاتّجاه الاختزالي.

[...]

٧. الاختزال إلى مكانه الصحيح

لا يعـدو الاختزال الفجّ كونـه مبالغةً، وكما كلّ مبالغة، فانّه يتغـذّى بدوره على المعارضة. فعندما يرفع تويدلدي[٢٣] الصوت بأنّ الإنسان إن هو إلّا قرد عار، أو أداة لاستنساخ الحمض

(٢٢) المراد من التوصيف هنا، قيام المعالج باقتراح وصفة علاجيّة. المترجم.

(٢٣) «تويدلـدي» و«تويدلـدم» شخصيّتان خياليّتـان من الأدب الإنكليـزيّ، والمراد، هنـا، الإشارة إلى شخصَـين شبيهان تمامًا

النـــوويّ، أو وحدة اقتصاديّة، أو ملوِّث، أو حتّى سلسلـة أنماط سلوكيّة، أو خليط من موادّ كيميائيّـة، فهــو إنّما يردّ على تويدلدَم الذي يؤكّد بثقة زائدة علــى تعالي الإنسان وتجاوزيّته. ومتى بدأت هذه اللعبة، يفاقم الاحتكاك والتفاعل من ضيق الأفق والحنق عند كِلَي الطرفَين. فيصير كلّ طرف مهووسًا برذائل الطرف الآخر حتّى يستحيل مرآةً لها، وبالتالي غير متمايز عنها. إلّا أنّه يجدر بنا البحث عن الرسالة الحقيقيّة المخفيّة في طيّات كلّ هذا الصراخ.

إنّه لمــن سوء الحظّ وغرابته، باعتقادي، أن توضــع، في الآونة الأخيرة، كلّ الحجج التي تأخذ طبيعتنا على محمل الجدّ في قالب اختزاليّ مقزّز. ويقع أغلب اللوم، كما أشرت سابقًا، علــى المعارضــة. فمنذ أيّام داروين، رفضت الجماعات التي تدّعــي نصرة الجنبة الروحيّة في الإنسان، وبشكل غريــب، الاعتراف بحقائق مسلّمة وغير مؤذية حول الجنبة الطبيعيّة فيه. لكنّنــا لسنا الآن في معرض اللوم، بــل ما نحتاجه هو جمع القصاصـــات المتناثرة للخارطة النفسيّة.

أعتقــد أنّ الخطوة الأولى لتحقيــق هذا المطلب تكمن في التخلّص مــن المفاهيم النفسيّة الضيّقة والفجّة، التي باتت متلازمةً مع الانهمام بطبيعتنا الموروثة. فلا مبرّر إطلاقًا لافتراض أنّ الميــول التــي نشتمل عليها بالغــة في بدائيّتها لمجرّد أنّها من الموروثــات. ثمّ إنّ المعطيات الواقعيّــة حــول احتياجاتنا النفسيّة عادةً ما تكون شديدة التعقيــد. إلّا أنّ الرؤى الطبيعانيّة، كالتــي يقول بها أصحـــاب مذهب اللذّة، أو فلاسفــة الأخلاق التطوّريّــة، تتعامل مع هذه الاحتياجــات باعتبارها بسيطةً، وهذا خطأ فعليّ. إنّ هذه الــرؤى رديئة بمعايير علم النفس إيّاها، ناهيك بفلسفة الأخلاق. والرداءة في كِلَي الحالَين تصدر عن موارد مستقلّة.

ولأنّ المعطيــات الواقعيّــة الطبيعيّــة بالغــة في تعقيدها، فــإنّ السؤال حــول «الأساس» الأخلاقيّ يكتسي رداءً مختلفًا. فمن يحاول، اليوم، أن يطرح «أساسًا أخلاقيًّا» عادةً ما يعني بـ«الأســس» بعض الوقائع العلميّة، من قبيل الوقائــع حول التطوّر، ولا يريد من «الأساس» مبدأً منطقيًّــا. وهذا الاستخدام لمفردة «أسس» يختلف عــن الاستخدام المتعارف استعماله في «أســس علــم الرياضيّات»، مثلًا. إلّا أنّه لا يقلّ صحّةً عنــه. إذ يمكننا القول إنّ إشاعةً أو تقليدًا ما لا «أساس» له؛ وهذا انتقاص من واقعيّة الموضوع، لا من منطقه. يمكن، في الواقع، استخدام المفردة، وبكلّ إنصاف، للكلام على أيّ عنصر نحتاجه بشدّة ولا مَن يزوّدنا به.

ويتصرّفان بنفس الطريقة. المترجم.

الآن، لقد تقدّم منّي القول إنّ الوقائع، أو المعطيات الواقعيّة، المرتبطة بالحاجات الإنسانيّة، والمرتبطة بالتالي بتركيبنا العاطفيّ والفكريّ الموروث، هي مورد حاجة عند القراءة أو التأسيس الأخلاقيّ. فالمخلوقات الذكيّة، التي تنطوي على تركيب مختلف، قد تختلف من حيث واجباتها، بل من حيث مفهوم الواجب عندها؛ ولعلّها تخلو من الواجبات بالكلّيّة. يمكننا، إذًا، وبكلّ تأكيد، أن نتحدّث عن هذه الوقائع، أو المعطيات، باعتبارها مبنًى أساسًا من مباني الأخلاق، إلّا أنّ هذا الأمر لا يعني أنّها المبنى الحصريّ، لأنّ الاعتبارات المنطقيّة، وغيرها من المعطيات (كتلك الاقتصاديّة أو الثقافيّة) هي أيضًا مطلوبة؛ لن تقوم مجموعة بسيطة من الخيارات بالأمر كلّه بحال.

إنّ الهدف من التركيز على الحقائق البيولوجيّة هو تبيان محوريّتها في فهم طبيعتنا، فهي تحدّد نطاق خيارنا بنحو قاطع، ولا محيص عن فهمها إذا ما أردنا إعطاء أيّ معنًى لفكرة الحرّيّة. ونحن جميعًا نقبل، لأسباب عمليّة على ما أعتقد، هذه الفكرة غير المؤذية، ونلجأ إليها كثيرًا كما عندما نناقش الحاجات الجنسيّة، أو الحاجات الطبيعيّة، عند الأطفال. إلّا أنّها عندما تأخذ منحًى اختزاليًّا وحصريًّا، فإنّها تصير مؤذيةً. وحين يحدث هذا، يتوجّب علينا، بمقتضى الممارسة الجدليّة الملائمة، أن ننظر إلى المعاني الإيجابيّة في هذه الادّعاءات الحصريّة بدلًا من أن ننظر إلى السلبيّة منها – على قاعدة أنّ عليك أن تحاول أن تركّز على ما يحاول خصمك أن يقول بدلًا من أن تركّز على أخطائه. فإذا قال أحدهم «إنّ الإنسان مجرّد حيوان»، فيجب التعامل مع كلمة «مجرّد» على أساس أنّها محض إضافة من أجل إظهار التوكيد، وأن نركّز على فكرته الأساسيّة. فالإنسان، إضافةً إلى أمور أخرى، حيوان. ويمكن وصفه بالحيوانيّة، وإلّا لما كان بالإمكان وصفه بالحيوان الناطق، أو الحيوان الأكمل. أمّا السؤال المطروح فهو: ما هي تبعات هذا الأمر؟

تتمثّل أهمّ التبعات بالمكسب الفكريّ، وبالتحديد أنّنا نستطيع أن نستفيد، في محاولة فهم الإنسان، من الكثير من المخطّطات المفهوميّة التي تمّ تطويرها لفهم الحيوانات الأخرى. ثمّ إنّ علينا أن نؤكّد على غنى وكثرة هذه الأنماط، بدل التركيز على فجاجتها وبساطتها، وإن لم يستدع منّا ذلك أن ننكر الاختلافات القائمة بين الأجناس المتنوّعة. هنا نقف الادّعاءات الاختزاليّة على رأسها، لا لتقزيم الإنسان، بل لإظهار دقّة علوم الحياة واستطالتها. ويمكن القبول بملاحظة ويلسون E. O. Wilson، «نحن كائنات بيولوجيّة»، إذا أخذناها بمعنى «أنّ البيولوجيا أكثر تطوّرًا ممّا نظنّ، إذ إنّها تخبرك أمورًا لا عن جسدك فحسب، بل عنّا ككلّ». وهذا أمر صحيح.

فـأن تدرس البنية الألسنيّـة البيولوجيّة لا يعني، حصرًا، أن تشـرّح الأعضاء ذات الصلة (الحبـال الصوتيّة، والحنجرة، ونصفـي الدماغ، والأعضاء الأخرى)، بـل يتعدّى ذلك إلى دراسة وظيفة الكلام في الحياة الاجتماعيّة بوضعها في سياق كلّ أساليب التواصل الأخرى، الإنسانيّـة وغـير الإنسانيّة. فقط بهذه الخلفيّـة نستطيع أن نفهم فرادة اللغـة الإنسانيّة، ولا يمكن إظهارها برفض مقارنتها مطلقًا. وهذا الاستخدام ليس جديدًا، إذ يقول ويليام جيمس في معرض حديثـه عن التجربة الدينيّـة: «إنّنا مجبرون، بسبب التأثـير الهائل لها على الفعل والقـدرة على التحمّل، على تصنيف هذه التجارب في خانة أهـمّ الوظائف البيولوجيّة في الجنس البشريّ»[٢٤]. هذا الأمر ليس اختزالًا، فهو لا يمنع، ولا ينتقص، من قيمة تفسيرات أخرى، بل يتمّم هذه التفسيرات.

إنّ استخدام مثل هذا الأسلوب غير المعقّد يحفظ للكلمات من قبيل «بيولوجيا» معناها، دون أن يجعـل منهـا أداةً في الصراع. ويمكن في هذا السيـاق أن ننظر إلى أيّ نشاط إنسانيّ نظـرةً بيولوجيّـةً. فسَير عمليّة التطـوّر هو بحدّ ذاته جـزء من التاريخ، وتناسبـه الأساليب التاريخيّـة والحفريّـة – كما يعرف جيّـدًا علماء الآثـار المتخصّصون في دراسـة الكائنات المتحجّـرة ومتعلّقاتها – أكثر بكثير من بعض العلوم التـي افترضناها من مشخّصات العلوم الطبيعيّـة. فالمعرفة بتلـك الفترة من التاريخ مهمّـة للبيولوجيا المعاصرة، بقـدر أهمّيّة علمَي الكيمياء والفيزياء لها.

وهنـا مجدّدًا، لا مباراة كرة قدم لنفوز بهـا. فكلّ الاختصاصات تكمّل بعضها؛ ليس ثَمّ من اختصاص مَلِك.

ولأضـرب مثالًا أختم به، فـإنّ مفهوم «الغريزة» يعيننا على فهـم أساليب الاختزاليّة في سلـب المشروعيّة عن بعضـ المفاهيم، وكيف يمكننا استنقاذهـا واستعادتها لتكون مقولات جدّيّة بعد أن ازدُريَت – وإن كنت لا أزعم الوصول إلى موقف يحسم هذه المعركة. فمفهوم الغريـزة أحوج ما يكون إلى تطوير يعمل في الخيال. وكما قلت أثناء اقتباسيّ من كلام بوب Pope في «مقالـة حول الإنسـان»، إنّ المفهوم الذي يكوّنه الناس عـن أنفسهم هو في كلّ الأوقات، وفي كلّ النقاشات، عرضة لتناقض ولَبس، لأنّ الموضوع بذاته صعب جدًّا ومادّته

(٢٤) *Varieties of Religious Experience* (1902), p. 482.

هائلة. ويقول هيرقليتس، وهو لم يكن يحاول أن يتساخف، إنّ أعماق روح الإنسان أخفى مــن أن نبحث فيها. وإنّــه لمن الغريب المربك أن يجعل التطــوّر في التعلّم، الذي لم يشهد له العالم مثيلًا أبدًا، من هذه الفكرة المهمّة أقلّ وضوحًا ممّا كانت عليه. إلّا أنّ كلّ شيء ممكن.

الهويّة الإنسانيّة المخدوشة في المدرسة التفكيكيّة

موسى ملايري[1]

ترجمة عليّ الحاجّ حسن

تندرج المدرسة التفكيكيّة في إطار المدارس الريبيّة بعامّة، وتتّخذ موقفًا سلبيًّا من الفلسفة، بل من المعارف البشريّة كلّها، محاولةً تخليص المعارف الوحيانيّة من شائبة التدخّل البشريّ. والتفكيك الذي تنتهجه المدرسة المذكورة بين المعارف البشريّة والمعارف الوحيانيّة قائم على تعريف للإنسان يُنكر تجرّد النفس، ويحيل كلّ اختيار وإدراك وشعور على العقل الذي قد سلبته عن حقيقة الإنسان، وفصلته عنها.

المفردات المفتاحيّة: المدرسة التفكيكيّة؛ هويّة الإنسان؛ حجّيّة العقل؛ جسمانيّة النفس.

مقدّمة

تعتبر «المدرسة التفكيكيّة»[2] واحدةً من المدارس التي تناولت، فيما تناولت، موضوع العلاقة بين المعارف الدينيّة والمعرفة البشريّة، وقد طرح أتباع هذه المدرسة، التي لم يمضِ على ظهورها أكثر من نصف قرن، في هذا الشأن، جملةً من النظريّات المعرفيّة. وما ينبغي من إدراج المدرسة التفكيكيّة ضمن المدارس المعرفيّة عائد إلى أنّ غاية ما تصبو إليه نظريّاتها هو التمييز بين المعارف البشريّة والمعرفة الوحيانيّة، ثمّ ترجيح دور المعرفة الوحيانيّة، بل وإقصاء دور المعارف البشريّة، حتّى الإلغاء، في بعض الحالات. إلّا أنّ الوصول إلى غاية كهذه ممتنع إلّا بالتأسيس لأصول معيّنة في مجال معرفة الإنسان. لذلك، فمضمون هذه الدراسة يتضمّن شكلًا من أشكال المعرفة بالإنسان، معرفة يقوم عليها أساس هذه المدرسة. ولو شبّهنا هذه

(١) أستاذ مساعد في جامعة آزاد الإسلاميّة، فرع طهران.

(٢) «مكتب تفكيك»، بالفارسيّة.

المدرسة بشجرة، فإنّ جذورها ستعود إلى معرفة الإنسان. وقد صرّح بذلك مؤسّس هذه المدرسة الميرزا مهديّ الأصفهاني في مقدّمة كتاب **أبواب الهدى**، وهو بمثابة إنجيل المدرسة التفكيكيّة. إذ إنّ إدراك مطالب هذا الكتاب منوط بمعرفة النفس طبق الرؤية الجديدة المأخوذة من المعارف الوحيانيّة[٣]. وعلى هذا الأساس، فإنّ الحديث عن هذه المدرسة ينقلنا إلى الحديث عن مبادئ معرفة الإنسان. ومن هنا، سنحاول الإطلال على أهمّ أصول المدرسة التفكيكيّة ومبادئها في ما يتعلّق بمعرفة الإنسان.

التعريف بالمدرسة التفكيكيّة

قبل الدخول إلى الموضوع الأساس، لا بدّ من التعريف بالمدرسة التفكيكيّة، إذ في ذلك فائدة لمن يجهلها. ولا بدّ، بدايةً، من التذكير بأنّ لهذه المدرسة، كأيّ مدرسة فكريّة أخرى، روايات متعدّدةً تتراوح بين الإفراط والتفريط والتعادل. حيث بدأت هذه المدرسة بأفكار تعتبر أنّ الدين جاء لقلع المعارف البشريّة كافّةً، وقمعها، وإبطالها[٤]، وأنّه لا يوجد أيّ نقطة مشتركة بين العلوم البشريّة والعلوم الإلهيّة[٥]؛ ثمّ اتّجهت إلى القول إنّ من غير الضروريّ إبطال المعارف البشريّة، وليس هناك من تباين كلّيّ بين العلوم البشريّة والفلسفة الإلهيّة الإسلاميّة والوحي القرآنيّ، بل يحكمها عدم التساوي الكلّيّ[٦].

ثمّ إنّ الدين لم يأتِ لإبطال المعارف البشريّة، بل يجب عدم الخلط بين المعرفة البشريّة والمعارف الوحيانيّة الدينيّة. لذلك يقول آخر الذين قدّموا هذه المدرسة في تعريفه لها: «التفكيك في اللغة بمعنى الفرز والفصل والتنقية، وجعل الشيء خالصًا». ومدرسة التفكيك هي مدرسة تعنى بضرورة التفكيك بين ثلاثة مسالك معرفيّة في تاريخ الفكر الإنسانيّ، هي المسلك القرآنيّ، والمسلك العرفانيّ، والمسلك الفلسفيّ.

تهدف هذه المدرسة، في الأساس، إلى فهم المعارف القرآنيّة فهمًا خالصًا ونقيًّا، بعيدًا عن عمليّة التأويل، والمزج بينها وبين الأفكار والمذاهب والنِّحَل الأخرى، وبعيدًا، كذلك، عن التفسير بالرأي، وعن محاولات التحميل والإسقاط، كي تبقى حقائق الوحي، وأسس

---

(٣) مهدي اصفهاني، ابواب الهدى، به اهتمام سيّد محمّد باقر نجفي يزدى (مشهد: چاپخانه سعيد، ١٣٦٣هـ.ش.)، الصفحة ٣

(٤) المصدر نفسه، الصفحات ٦ و٧ و١٠.

(٥) المصدر نفسه، الصفحة ١٢.

(٦) محمّد رضا حكيمي، معاد جسمانى در حكمت متعالية [المعاد الجسمانيّ في الحكمة المتعالية] (انتشارات دليل ما، ١٣٨١هـ.ش.).

«العلم الصحيح»)، ومنطلقاته، نقيّةً ومصونةً، لا تعكّر صفوها معطيات الفكر الإنسانيّ، ولا يشوبها الذوق الإنسانيّ[7].

ما تقدّم كان عبارةً عن تعريف بمدرسة التفكيك. ولكن إلى أيّ مدًى كان الالتزام بالتعريف في مقام التحقّق؟ هذا ما سيتّضح من خلال نقاط يشار إليها في هذا المقال.

بعد التعريف بمدرسة التفكيك، نعود إلى الموضوع الأساس؛ وهو معرفة الإنسان. وسيتركّز الحديث في ما يلي حول أمور ثلاثة. أوّلًا، حول ماهيّة الإنسان، وسنبيّن ذلك من وجهة نظر مدرسة التفكيك؛ وثانيًا، حول الأدلّة الموجودة على هذا التوضيح؛ وثالثًا، حول نتائج هذه المعرفة بالإنسان ولوازمها.

ماهيّة الإنسان

لعلّ من أبرز الأمور الخلافيّة بين المسلمين والعلماء الإلهيّين والملحدين، في مجال معرفة الإنسان، هو أنّ الإنسان ليس موجودًا مادّيًّا صرفًا. وتشير المدرسة المادّيّة إلى أنّ الإنسان موجود جسمانيّ، وفرض الجسمانيّة كافٍ لتوضيح كافّة أعماله وتعليلها، ولا حاجة إلى فرض وجود بُعد مجرّد في الإنسان.

ويؤكّد قاطبة العلماء المسلمين أنّه لا يمكن توضيح بعض أعمال الإنسان من خلال القول بجسمانيّته، حيث لا يمكن من خلال ذلك تقديم توضيح مقنع. لذلك أثبتوا، ومن خلال هذه الأدلّة، وجود بُعد غير جسمانيّ في الإنسان، وعبّروا عنه في الفلسفة بالنفس، وأشارت إليه الشريعة بعبارات أخرى أمثال: الروح، والقلب، والنفس؛ وكلّها تشير إلى ذلك البُعد.

ولا يمكن الوصول إلى معرفة الإنسان الدينيّة إلّا من خلال فرض وجود موجود مدرك وشاعر، وصاحب إرادة واختيار يمكنه من أن يكون مورد الخطاب الإلهيّ، ومكلّفًا بالتكاليف الإلهيّة. وممّا لا شكّ فيه أنّ القول بالإرادة، والاختيار، والشعور، والإدراك، لا يتناسب والقول بالجسمانيّة. لذلك، فحقيقة وجود الإنسان المكلّف والمخاطب من قبل الله تعالى الذي يستحقّ الثواب والعقاب، والشقاء والسعادة، هي النفس الناطقة. والنفس الناطقة هي التي يصدق عليها فقط معنى الطاعة والعصيان، أو التواضع والإيمان، أو الكفر.

(٧) محمّد رضا حكيمي، مكتب تفكيك (طهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامی، ١٣٧٧هـ.ش.)، الصفحتان ٤٦ و٤٧.

مـن أبرز ما يميّـز مدرسة التفكيك مخالفتهم للنظريّة المتقدّمـة، والتأسيس لمعرفة الإنسان في إطـار نظريّة تخالف ما تقدّم. إذ ينكـر علماء هذه المدرسة كافّةً، ومن دون استثناء، تجرّد النفس. ويعتقدون بأنّ النفس ليست شيئًا آخر سوى المادّة والجسم. ويعتبرون أنّ المستفاد من الأخبار المتعدّدة والمنقولة عن المعصومين أنّ النفس، وهي واحدة من حيث المعنى مع القلب والروح، جسم رقيق له مكان وزمان، يحكمه الظلم والظلمة كالأجسام الأخرى[٨].

والمقصـود من نفي تجرّد النفـس وإثبات جسمانيّتها هو سلب بعضـ الأوصاف عنها، كالعلـم، والإدراك، والشعـور، والاختيـار، والإرادة. وقـد قبـل علمـاء هـذه المدرسة، وبصراحـة، كافّـة اللـوازم، واعتـبروا أنّ النفس مظلمة في حـدّ نفسها، ولا تمتلـك أيًّا من الكلمات المتقدّمة[٩].

لقـد أدرك هؤلاء العلماء أنّ سلب مطلق هذه الأوصـاف يعني الغفلة عن مئات الآيات وآلاف الروايات التي تصف الإنسان بالأوصاف المتقدّمة، وأنّ كلامًا كهذا باطل في نفسه، بغضّ النظر عن النصوص الدينيّة. إذ يعني نفي العلم والإدراك عن الإنسان إثباتها. وإنّ القول بـأنّ الإنسان مكلّف من قبل الله تعالى فرع القول بامتلاك الإنسان هذه الأوصاف. لذلك، كان لا مفـرّ أمامهم من الاعتراف بامتلاك الإنســان هذه الأوصاف. إلّا أنّ هذه الأوصاف كافّةً هي من أوصاف العقل لا من أوصاف النفس. والعقل موجود قدسيّ خارج عن حقيقة الإنسان وذاته، وهو من المواهب الإلهيّة المعطاة للإنسان.

يتّصـف الإنسان بهذه الأوصاف من خلال ما يتمتّع به العقل من إدراك وشعور. ويبقى الإنسان في الوقت عينه على جسمانيّته ومادّيّته، ولا تتحوّل حقيقته من المادّة إلى التجرّد على الإطلاق، فبين الإنسان والعقل الخارج عن حقيقته حائط لا يمكن العبور من خلاله[١٠].

وإذا أردنا تحرير محلّ النزاع ونقطة الفراق بين هاتَين النظريّتَين، أي نظريّة قاطبة المسلمين، ونظريّة أصحاب مدرسة التفكيك، نقول ما يلي:

لقـد اعتبرت النظريّة الأولى أنّ النفس الإنسانيّة مجرّدة وأنّ النطق، والإدراك، والشعور، والإحساس، مـن خصائصها الذاتيّـة، وأنّ حقيقة الإنسان هي حقيقـة النفس، فالصفات

(٨) ابواب الهدى، مصدر سابق، الصفحة ١٩.

(٩) مجتبى قزويني، **بيان الفرقان في توحيد القرآن**، الجزء ١ (مشهد: چاپخانه خراسان، ١٣٧٠هـ.ش.)، الصفحات ٥٧ إلى ٥٩؛ ابواب الهدى، مصدر سابق، الصفحة ٧.

(١٠) حسنعلي مرواريد، **تنبيهات حول المبدأ والمعاد** (مشهد: آستان قدس رضوى، ١٤١٨هـ.ق.)، الصفحة ١٣٢.

المتقدّمة ذاتيّة للإنسان. أمّا الثانية، فاعتبرت النفس موجودًا جسمانيًّا. لذلك، فهي لا تمتلك في حدّ نفسها صفات الإدراك، والشعور، والإحساس. ومن جهة أخرى، فإنّ هذه النفس تشكّل هويّة ذات الإنسان وحقيقته. لذلك، فالأوصاف المتقدّمة كافّةً خارجة عن ذاتها. وما يمكن القول به فقط إنّ نفس الإنسان قد تكون واجدةً لأمد قدسيّ اسمه العقل كلّما اقتضت المشيئة الإلهيّة، وإنّ الأوصاف المتقدّمة هي من خواصّ العقل. لذلك فالإنسان المركّب من نفس وبدن هو موجود ماديّ بالكامل. والعقل الذي هو رسول وملك إلهيّ منفصل عن حقيقة الإنسان. والعقل ليس أمرًا يقع في اختيار الإنسان، أو أمرًا يمكن للإنسان استخدامه في العمل، بل الإنسان يمكنه أن يكون مطيعًا أو عاصيًا مقابله فقط.

أعتقد أنّ أكبر ما تعرّض له مفهوم الإنسان من حملات وهجمات طوال التاريخ كانت من قبل هذه النظريّة. إذ تقلّل من حقيقة الإنسان الوجوديّة إلى حدود الجمادات، وتتناول كرامة الإنسان وشرفه من موقع «لقد كرّمنا» إلى حضيض الظلمة وظلام المادّة والجماد. وإذا تمّ حذف العقل والتعقّل من ساحة الإنسان، يصبح مذمومًا لا بل «شرّ الدوابّ» كما جاء في الآية الشريفة ﴿إِنَّ شَرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[11]. وبالإضافة إلى ذلك، تتعامل هذه النظريّة مع مئات الروايات بما فيها من مداليل؛ «لمّا خلق الله العقل قال له: أقبل، فأقبل. ثمّ قال له: أدبر، فأدبر. قال: وعزّتي وجلالي ما خلقت خلقًا أحسن منك، إيّاك آمر، وإيّاك أنهى، وإيّاك أثيب، وإيّاك أعاقب»[12].

وقبل الميرزا مهدي، كان قاطبة أهل الحديث يدّعون عدم وجود دليل عقليّ على تجرّد النفس، وأنّ ظواهر الروايات تدلّ على جسمانيّة النفس والروح وتعتبرهما مادّيّتين[13]. ولا وجود لموجود مجرّد سوى الله تعالى، فحتّى العقل ليس مجرّدًا. بناءً على ذلك، فالعقل، على المعاني الستّة التي يذكرها له المرحوم المجلسي في مرآة العقول، إمّا هو النفس، أو هو من قواها وملكاتها واستعداداتها[14]. وبهذا، يكون العقل عبارة عن حقيقة الإنسان أو جزءًا من حقيقته. ومن هنا، فإنّ سلب العقل وفصله عن حقيقة وجود الإنسان هو ادّعاء مختصّ بمدرسة التفكيك. ولكن يجب التدقيق في أهداف هذا الادّعاء ومقاصده.

(١١) سورة الأنفال، الآية ٢٢.

(١٢) محمّد بن يعقوب الكليني، الكافي (طهران: انتشارات علميّة اسلاميّة)، الجزء ١، الصفحة ٢٦.

(١٣) محمّد باقر المجلسي، بحار الأنوار (بيروت: مؤسّسة الوفاء، ١٤٠٣هـ.ق)، الجزء ٦١، الصفحة ١٠٤.

(١٤) محمّد باقر المجلسي، مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول، تصحيح وتعليق هاشم الرسولي المحلاّتي، وجعفر الحسيني، ومحسن الحسيني الأميني، وعليّ الآخوندي (طهران: دار الكتب الإسلاميّة)، الجزء ١، الصفحات ٢٥ إلى ٢٧.

فمـاذا لـو تعرّفنا عن قرب على علماء هـذه المدرسة، وبالأخصّ علـى شخصيّة الحكيم العـارف، والأصـوليّ، والفقيه الكبير، مؤسّسـ هذا الاتّجاه، المرحوم آيـة الله الميرزا مهدي الأصفهـاني (١٣٦٥هـ.ق)، واطّلعنا على ما كان يجول في خاطره، ووضعنا أنفسنا مكانه في مقـام مواجهـة المشاكل؟ لعلّنا عند ذلك نتمكّن مـن إدراك هويّة هذه المدرسة، ونتعرّف على علل تأسيسها، وما تحاول الإجابة عليه.

أعتقـد، وبعـد التفحّص في آثـار أصحاب مدرسـة التفكيك، أنّ المسألـة الأساس التي حاولـت مدرسة التفكيك الإجابة عنها هـي مسألة العقل. والسؤال الذي كانوا يطرحونه، هو أنّه على الرغم من انحرافات العقل الإنسانيّ وأخطائه التي لا تقبل الإنكار، فلماذا أعطى دين الإسلام هذه الأهمّيّة الكبيرة للعقل، وأكّد على لزوم اتّباعه؟

ثمّ إنّ محاولات مختصرةً منّ البحث تبيّن وجود مئات النماذج من هذه التأكيدات، ومن جملة ذلك: ﴿إِنَّ شَـرَّ الدَّوَابِّ عِندَ اللَّهِ الصُّمُّ الْبُكْمُ الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[١٥]؛ ﴿يَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِيـنَ لَا يَعْقِلُـونَ﴾[١٦]. والروايات أمثال: «إنّما يدرك الخير كلّـه بالعقل، ولا دين لمن لا عقل لـه»[١٧]؛ و«استرشدوا العقل ترشدوا، ولا تنقصـوه فتندمّوا»[١٨]؛ و«العقل شرع من داخل، والشرع عقل من خارج»[١٩].

ويـبرز السؤال المتقدّم مجدّدًا عنـد التأمّل في الآيات والروايـات المذكورة، وهي نموذج فحسب، والالتفات إلى أنّ عقل الإنسان في معرض الخطإ، فما هو السرّ في هذه التأكيدات؟ هل المقصود من العقل هنا المعنى المصطلح والمشهور، أم إنّ هناك معنًى آخر؟

وقد طرحت آراء وأفكار متعـدّدة مقابل هذا السؤال الجوهريّ. فأمّا الأخباريّون الذين لا يعتقدون بوجود عقل مصطلح ومألوف آخر عند الإنسان، فقد أنكروا حجّيّته بالكامل، وحكمـوا بمنع التعقّل والتفكّر، وترك استعمال العقل، وسكتوا عن الروايات والآيات التي تؤكّد أهمّيّة العقل وحجّيّه. أمّا المدرسة الأصوليّة التي تضمّ متكلّمين وفلاسفة، فأشارت إلى أنّ المقصـود من العقل هو العقل البشريّ المألوف، إلّا أنّ بإمكانه، وبالاستمداد من القواعد

(١٥) سورة الأنفال، الآية ٢٢.

(١٦) سورة يونس، الآية ١٠٠.

(١٧) محمّد الريشهري، ميزان الحكمة (بيروت: مؤسّسة دار الحديث الثقافيّة، ١٤١٩هـ.ق)، الحديث ٢٠٣٦.

(١٨) بحار الأنوار، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٩٦.

(١٩) فخر الدين الطريحي، مجمع البحرين (طهران: دفتر نشر فرهنگ اسلامى)، الجزء ٣، الصفحة ٢٢٤.

المنطقيّة الصوريّة، أن يكون مصونًا عن الخطإ والانحراف، ومقصود الشريعة من العقل، هو العقل الذي يتمتّع بهكذا ظروف.

قدّمت مدرسة التفكيك نظريّةً أخرى في هذا المجال، وعرفت نظريّةً ثالثةً تخالف المتقدّمتَين، فالمرحوم الميرزا مهديّ ليس كالأخباريّين في إنكار حجّيّة العقل، وليس كأصحاب الاتّجاه العقليّ الصرف، فهو لا يرضخ للسنّة الأصوليّة والفلسفيّة الكلاميّة. بل هو يعتقد، كما الكثير من علماء المعرفة الشكّاكين المعاصرين، أنّ اليقين، بمعناه المنطقيّ، أمر محال وغير قابل للتحقّق. لذلك لا يمكن اعتبار أيّ من المعارف البشريّة مصونةً من الخطإ[20].

وكما يتحدّث أحد علماء هذه المدرسة، فإنّه «اتّضح ممّا ذكرنا أنّ القطع من البراهين المنطقيّة، حيث إنّ الإصابة خارجة عن اختيار القاطع ومستورة عليه، يدور أمره، بحسب مقام الثبوت والواقع، بين الإصابة اتّفاقًا والجهل المركّب»[21].

بناءً على ما تقدّم، يجب إدراج الميرزا مهديّ، وأتباع مدرسة التفكيك الأوائل، في زمرة الشكّاكين بشكل مطلق. وهذا الشكّ المطلق هو الذي يميّز مدرسة التفكيك، وسبب الابتعاد عن السنن الفكريّة الرائجة كافّةً في دائرة الفكر الإسلاميّ.

لذلك، يجد الميرزا مهديّ أنّ حلّ المسألة يعود إلى وجود ثلاثة أبعاد في وجود الإنسان: البدن، والنفس، والعقل. ويتوسّل لمعرفة العقل والنفس. فالنفس روح حقيقة وجود الإنسان، والعقل خارج عن حقيقته، ومتعلّق بعالم القدس. وتقع أحكام النفس ومعارفها، دائمًا، في معرض الخطإ، ولا من أحكامها ما يؤدّي إلى الاطمئنان. أمّا العقل فمعصوم لا يخطئ في معارفه.

وبهذا النحو يوفّق الميرزا مهدي لحلّ المسألة، ويقدّم جوابه النهائيّ، وهو أنّ العقل الذي هو رسول باطنيّ في الشريعة، والذي تمّ التأكيد على حجّيّته، هو العقل المعصوم والخارج عن حقيقة الإنسان. أمّا العقل المألوف والمصطلح الذي يخطئ فهو النفس، التي يُطلَق عليها

(٢٠) ابواب الهدى، مصدر سابق، الصفحتان ١٦ و٦٩.

(٢١) محمّدباقر ميانجي، توحيد الإماميّة (طهران: مؤسّسه چاپ و نشر وزارت فرهنگ وارشاد اسلامى، ١٤١٥هـ.ق.)، الصفحة ٥٠.

تسمية العقل خطأً. ولذلك تبقى حجّيّة العقل على قوّتها، ولا يتنافى ذلك مع خطإ النفس، وخطإ العلوم البشريّة.

أمّا الأخباريّون، الذين أنكروا حجّية العقل، فقد اعتبروا أنّ أحكام النفس هي أحكام العقل بواسطة هذا الظنّ الباطل، ووضعوا خطأ أحدهما على عهدة الآخر(٢٢). وأمّا الفلاسفة الذين توسّلوا المنطق لصون العقل من الخطإ، فقد اعتبروا أنّ النفس هي العقل.

هنا تواجهنا مسألة أخرى، وهي أنّ الميرزا مهديّ، وعلى الرغم من اعتباره النفس جسمًا مظلمًا، إلّا أنّه لم يجد مفرًّا من الاعتراف بإدراكها عند توضيحه خطأ العلوم البشريّة. ولكن هل هذا الأمر مقبول؟

وعلى هذا الأساس، ومن خلال إخراج العقل عن حقيقة وجود الإنسان وتعلّقه بعالم القدس والعصمة، يسقط الإنسان بهويّته الوجوديّة الجسمانيّة والظلمانيّة الضالّة إلى حضيض المادّة والجسم. وهنا يجب أن ننتظر العلاقة الحقيقيّة التي يقيمها الميرزا مهديّ بين العقل والنفس.

النتيجة وتلخيص المدّعى

بناءً على ما تقدّم في القسم الثالث، يمكن تلخيص تعاليم مدرسة التفكيك في ما يتعلّق بالإنسان في عبارات عدّة:

١. القول بوجود النفس.

٢. القول بجسمانيّة النفس.

٣. القول إنّ حقيقة الإنسان الوجوديّة ليست شيئًا آخر سوى النفس.

٤. القول بوجود العقل باعتباره موجودًا مدركًا بالذات.

٥. القول إنّ العقل خارج عن حقيقة الإنسان، وهو غير النفس.

٦. القول إنّ النفس مدركة وعالمة على الرغم من جسمانيّتها.

---

(٢٢) تنبيهات حول المبدأ والمعاد، مصدر سابق، الصفحة ١٥.

يتعلّق كلّ من الادّعاء الأوّل والثاني والثالث والسادس بالنفس، والرابع والخامس بالعقل. وفي ما يلي ندرس أدلّة مدرسة التفكيك على القضايا المتقدّمة الذكر.

تقرير الأدلّة ونقدها

ندرس ههنا المدّعيين الأوّل والثاني اللذين يثبتان وجود النفس وجسمانيّتها. إنّ عدم حصر وجود الإنسان بالبدن، والقول بوجود النفس، ليس من المدّعيات المختصّة بمدرسة التفكيك، بل يصدّق هذه المسألة عموم الفلاسفة المسلمين. إنّ محور كافّة الأدلّة التي ذكرت لإثبات وجود النفس هو تجرّدها. بمعنى أنّنا إذا افترضنا كون النفس كالبدن من حيث مادّيّتها وجسمانيّتها، فلا فائدة عند ذلك في إثبات وجودها، ولا يمكن إقامة برهان على وجودها من الأساس. واللافت أنّ الأدلّة التي أقامها علماء مدرسة التفكيك على إثبات وجود النفس تعتمد على تجرّدها. والشاهد على ادّعائنا، الدليل على الذي قدّمه أحد عظماء مدرسة التفكيك على وجود النفس، إذ كتب بعد الإشارة إلى ادّعاء المدرسة المادّيّة القائمة على أساس إنكار وجود النفس:

> تقول جماعة من المادّيّين المعاصرين: إنّ الإدراك، والشعور، والفهم، والعلم، والحياة، وبشكل عامّ الأمور التي تُسمّى بالآثار الروحيّة، تتولّد من أجزاء الدماغ. أي كما أنّ لكلّ واحد من أجزاء البدن، كالقلب، والكبد، والكلية، وظائف خاصّة وآثار معيّنة، فإنّ لأجزاء الدماغ وخلاياه آثار أيضًا. وفي الواقع فإنّ الآثار الروحيّة، كالنور، والحرارة، والكهرباء، تمتلك آثارًا جسمانيّةً. ولكلّ الأمور التي يعتقد الإلهيّون أنّ لها آثارًا روحيّةً، فإنّ آثارها مادّيّة، ولا حاجة لوجود الروح وقواها الأخرى[٢٣].

ثمّ بدأ بإبطال ادّعاء المادّيّين، وقدّم أدلّةً على وجود النفس، وقال:

> المادّة والروح، لكلّ واحد منهما وجود حقيقيّ مستقلّ. ولا تكون إحداهما خالقة للأخرى. ويكفي في هذا البحث أن نوضح للقارئ أنّ النفس غير المادّة وآثارها. وللإنسان غير البدن الجسمانيّ، حقيقة أخرى ليست سنخ المادّة، نطلق عليها اسم الروح أو النفس. والشاهد الأفضل على ذلك هو الرجوع إلى الوجدان، فكلّ عاقل يجد وجوده بالوجدان، يعبّر عنه بـ«أنا»، وينسب إليه المعرفة، والقدرة، والإرادة، وعدمها، والفهم وعدمه، مع أنّه لا يمتلك أدنى التفات إلى البدن وأجزائه أو خلايا الذهن. [فـ]إذا كانت خلايا الذهن تُدرك بالاستقلال، فإنّها تُدرك وتجد نفسها بدايةً، وهذا ليس صحيحًا. [إذ] للروح لذائذ وآلام ومتطلّبات لا تتناسب مع الجسم والمادّة.

(٢٣) بيان الفرقان في تفسير القرآن، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ٥٠.

والبعض يباين صلاح الجسم وبقائه، كالتضحية، وترك اللذائذ، والمحبّة. حيث لا يمكن تصوّر أن يكون للمادّة هكذا كيفيّات»[٢٤].

الواضح أنّه أشار في العبارات المتقدّمة إلى أنّ النفس غير جسمانيّة وغير مادّيّة. والسبب في ذلك أنّه تفطّن إلى أنّ إمكانيّة إثبات النفس يتمّ من خلال الاعتماد على أمور كالإدراك، والتضحية، وترك اللذائذ، والمحبّة، وبشكل عامّ، الأمور والخصال التي لا تتلاءم مع المادّيّة والجسمانيّة. وفي الوقت عينه، يؤكّد صاحب **بيان الفرقان** في مواقف أخرى، غير موقف المجادلة مع المادّيّين، على جسمانيّة النفس ومادّيّتها، ويصرّ على ذلك ويقول: «حقيقة الروح جسم لطيف رقيق غير الأجسام المشهورة»[٢٥].

إنّ هذه الكلمات التي قدّمها، لا بل التي تشكّل مبادئ مدرسة التفكيك، هي كلمات متعارضة. فإذا كانت النفس مادّيّةً وجسمانيّةً، وكانت المادّة قادرةً على الإدراك والتفكّر والتعقّل، فما هو الفرق بين رأيهم ورأي المادّيّين؟ وهل تحدّث المادّيّون بشيء آخر غير هذا، حيث قالوا إنّ الإدراك، والشعور، والفهم، هي من آثار الدماغ، وأنّه لا حاجة لإثبات موجود غير جسمانيّ في الإنسان؟ وبالخلاصة، فإمّا أن يجب الاتّفاق مع المادّيّين، واعتبار الخواصّ المذكورة ناشئةً عن الجسم، وإمّا أن ننفي نشوء تلك الخصال عن الجسم، وننفي أيّ تلاؤم بينها وبينه. فعلينا حينها أن نبحث عن منشأ آخر هو النفس، وعليه لا تكون النفس جسمانيّةً ولا مادّيّة.

الادّعاء الثالث: إنّ حقيقة وجود الإنسان عبارة عن النفس أو الروح. وكما يقول صاحب **أبواب الهدى**: «إنّ المراد من نفس الإنسان حقيقته وذاته، المعبّر عنها بلفظ 'أنا' [...] وعند وجدانها الحيواة والشعور بالروح»[٢٦].

النفس عند الفلاسفة، الذين يعتبرون النفس الناطقة فصل أو صورة الإنسان، هي حقيقة وجود الإنسان، وكما يقال فإنّ نوعيّة النوع بفصله الأخير، لأنّ النفس الناطقة، بحسب رأيهم، وهي موجود مجرّد صاحب قوّة عاقلة، كمال يميّز الإنسان عن الحيوان. فلو جمعنا هذين الادّعاءين، أي إنّ النفس جسم، وإنّ حقيقة وجود الإنسان ليست شيئًا سوى النفس، فقد تمّ إنكار الخواصّ الإنسانيّة من قبيل الإدارك، والتفكّر، والتعقّل، والاختيار، والإرادة،

---

(٢٤) المصدر نفسه، الصفحتان ٥١ و٥٢.

(٢٥) المصدر نفسه، الصفحة ٦٠.

(٢٦) أبواب الهدى، مصدر سابق، الصفحة ٧.

والمسؤوليّــة، ووضعناه في رديــف الأجسام الأخرى. وهل يمكن لهكـذا إنسان أن يكون مســؤولًا؟ ألا تــدلّ بعض العبارات أمثــال و«إيّاك آمــر، وإيّاك أنهى وإيّــاك أعاقب، وإيّاك أثيــب»، التي جاءت في روايات استنطاق العقل، على أنّ العقل هو حقيقة وجود الإنسان، وليس نفسه؟

المدّعى الرابع: إنّ الإنسان صاحب عقل مدرك بالذات.

المدّعــى الخامس: إنّ العقل خارج عن حقيقة الإنســان، ومباين للنفس الإنسانيّة. بما أنّ أدلّة المدّعيَين الرابع والخامس مرتبطة ببعضها، فسندرس الاثنين معًا.

بعــد خلع النفس عن مقامها وموقعها باعتبارهــا قوّةً مدركةً وشاعرةً، يجب جعل شيء آخــر ينسب إليه صفات الإدراك والشعور. وبعبارة أخــرى، يصبح من المفيد إثبات حقيقة تسميتهــا بالعقل عندما تكون النفس جسمانيّــةً، ويكون ملء الفراغ الحاصل من جسمانيّة النفســ، أي تبيين عدم القدرة على الإدراك والشعور والإرادة، وغير ذلك، بواسطة العقل. إلّا أنّنــا أثبتنا في القســم الأوّل أنّ إثبات النفس باعتبارها أمــرًا جسمانيًّا غير ممكن. لذلك، فــإذا حصلت حقيقة في وجود الإنســان، ومع إبطال المدّعيَين الثــاني والثالث، لا يبقى أيّ مجال لإثبات صحّة المدّعيَين الرابع والخامس، ومع رفض هذَين المدّعيَين ينهار أساس مدرسة التفكيك.

ومع ذلك، نعرض أدلّة الادّعاءَين المتقدّمَين كما قدّمها أصحاب النظريّة ونقوم بنقدها. يقول صاحب **أبواب الهدى** في هذا الخصوص:

> لا شكّ أنّ العقل حقيقة مدركة، تشكّل المعرفة والإدراك خصالها الذاتيّة. فالعقل من دون إدراك هو عقل غافل، غير عارف، ولا معنًى له. فلو كان العقل غير النفس أو جزءها، وبعبارة أخرى لو كان العقــل ذات النفســ أو ذاتيًّا لها (ونحن نعلم أنّ النفس هي حقيقة وجود الإنســان أيضًا) عند ذلــك يجــب أن لا نغفل عن أنفسنا على الإطلاق، مع أنّنا نــرى الإنسان يغفل عن ذاته عند النوم مثلًا، مع العلم أنّ إنســانيّة الإنسان ونفسه يبقيان حتّى عند النوم. يتّضح من خلال ذلك أنّ العقل ليســ عين النفســ وليس جزءًا منها. وخلاصة هــذا الدليل أنّ النفس ظلمــة، والعقل هو المدرك والشاعــر. وتصبح النفس عالمــةً عندما تصبح واجدةً للعقل. وغفلة النفس عن نفسها أنّها ليست واجدةً للعقل في بعض الحالات[٢٧].

(٢٧) المصدر نفسه، الصفحة ٨٢.

وقــد قرّر صاحب **بيان الفرقان** الدليل المتقـدّم بشكل آخر معتمدًا على حالات النسيان، واعتـبر أنّ للإنســان نفس عند النسيــان. ولو كان العقل عين النفس، لمـا كان يجب تطرّق النسيان إلى الإنسان، لأنّه لا يُتصوّر الغفلة والنسيان للعقل[٢٨].

وتمّ التمسّك بمجموعة من الأدلّة النقليّة لإثبات المدّعى المتقدّم بالإضافة إلى الأدلّة العقليّة. يقول الرسول الأكرم، صلّى الله عليه وآله: «ألا وإنّ مثل العقل في القلب (أي الروح) كمثل السراج في وسط البيت». وأمّا إضافة عبارة «أي الروح» لتفسير القلب بالروح، أو النفس، فهــو من الميرزا مهديّ. وتمسّكوا في هذا المجــال بمجموعة من الآيات الشريفة من جملتها: ﴿وَمَـنْ لَـمْ يَجْعَلِ اللَّهُ لَهُ نُورًا فَمَا لَهُ مِنْ نُـورٍ﴾[٢٩][٣٠]. ويعتقد هؤلاء العلماء أنّ الأدلّة المتقدّمة تثبت ثنائيّة النفس والعقل وغيريّتهما.

ولا يُظَنّنَّ، في ما يتعلّق بالأدلّة النقليّة، أنّ أيًّا من الموارد المتقدّمة ينصّ على المغايرة بين النفس والعقــل. يضاف إلى ذلك وجود عشرات الآيات ومئــات الروايات التي تقف مقابل الأدلّة النقليّة، والتي تدلّ على العينيّة بين النفس والعقل، أو التي تدلّ على أنّ العقل واحد من قوى النفس، وأنّ التعقّل والإدراك من جملة نشاطات النفس (القلب والروح). وهنا نذكر نماذج من ذلك للاختصار: ﴿أَفَلَمْ يَسِـيرُوا فِي الْأَرْضِ فَتَكُونَ لَهُمْ قُلُوبٌ يَعْقِلُونَ بِهَا﴾[٣١]؛ ﴿جَحَدُوا بِهَا وَاسْـتَيْقَنَتْهَا أَنْفُسُهُمْ﴾[٣٢]؛ ﴿لَهُمْ قُلُوبٌ لَا يَفْقَهُونَ بِهَا﴾[٣٣]؛ ومن الروايات عن الإمام عليّ، عليه الســلام: «لا تدركه العيون في مشاهــدة الأبصار، ولكن رأته القلوب بحقائق الإيمان»[٣٤]. وكذلك الرواية المنقولة عن [الإمام] موسى بن جعفر إذ يقول مخاطبًا هشام: «يا هشام إنّ الله يقول: إنّ في ذلك لذكرى من كان له قلب، يعني العقل»[٣٥].

الواضــح من الروايات المتقدّمة أنّ اليقين قد نســب إلى النفس. ونُسب إلى القلب أمور كالتعقّــل، والتفقّــه، والرؤية، والإدراك. وبناءً على مدرسة التفكيــك يُستفاد من رواية «ألا وإنّ مثــل العقل في القلب كمثل السراج في وسط البيت»، أنّ القلب بمعنى النفس، والنفس

(٢٨) **بيان الفرقان في توحيد القرآن**، مصدر سابق، الجزء ٣، الصفحتان ٦٠ و٦١.

(٢٩) سورة النور، الآية ٤٠.

(٣٠) **أبواب الهدى**، مصدر سابق، الصفحة ٨٧.

(٣١) سورة الحجّ، الآية ٤٦.

(٣٢) سورة النمل، الآية ١٤.

(٣٣) سورة الأعراف، الآية ١٧٩.

(٣٤) **الكافي**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحة ١٣١.

(٣٥) المصدر نفسه، الجزء ١، الصفحة ٢٤.

جسمانيّـة مظلمة. فما هو معنـى إعطاء هذه الأوصاف للقلب. مع العلم أنّ الرواية الأخيرة تبيّن أنّ القلب هو العقل وهذا خلاف ادّعاء المدرسة التفكيكيّة.

والحقّ أنّ مفردات «العقل» و«النفس» و«القلب» استعملت في لسان الآيات والروايات بمعـان مختلفة، إذ يحتاج تخصيصها بمعنًى خاصّ أو نفي سائر المعاني إلى قرائن ومخصّصات، وذلك كما أشار المرحوم المجلسي في بداية **مرآة العقول** من أنّ للعقل معانيَ متعدّدةً في لسان الروايـات، وقد استعمل في بعض الروايات بمعنى النفس الناطقة، أو مراتب استعداد النفس لتحصيل العلوم النظريّة؛ أي المعنى الذي ينكره أصحاب مدرسة التفكيك[٣٦].

ممّا لا شكّ فيه أنّه عند تعارض المعاني أو تعدّدها، حيث لا يمكن الوصول إلى رأي جامع، يُصـار إلى تأويل كلّ مجموعة من الآيات والروايات بحسـب أدلّة خارجيّة. لذلك لا بدّ من الرجوع إلى الدليل العقليّ المنقول في بداية هذا القسم من البحث، لنرى عند ذلك مدى قوّة هذا الدليل في نفسه، أو أنّه مخصّص لتأويل الروايات؟

وخلاصـة ذاك الدليـل أنّ عروض بعض الحالات على الإنسـان كالنسيان والغفلة يؤيّد الغيريّة بين العقل والنفس.

تجـب، في ما يتعلّق بنقد هذا الدليل، الإشـارة إلى أنّ الغفلة والنسيان لا تدلّان على نفي الإدراك والشعور عـن الإنسان. فعندما يُصاب الإنسان بالنسيان والغفلة، يعلم أنّه قد نسي بعض الأمـور وغفل عنها، لذلك لا يمكن اعتباره فاقدًا للشعـور. وبعبارة أخرى، فإنّ علم النفـس بذاتهـا وحضور النفس عند ذاتها هو شيء، والتفاتهـا إلى ذلك الحضور شيء آخر. لا يلتفـت الإنسـان في الغالب إلى ذلك الحضـور، كما أنّه قد يغفل عـن نفسه عند اليقظة. أضـف إلى ذلك أنّ قـوى الإنسان الإدراكيّة ومشاعره لا تتعطّـل كافّتها عند النوم، بل تقلّ القدرة عند الحواسّ على التحريك. لذلك تكون حواسّ الإنسان النائم مستعدّةً للحركة عند الحركات القويّة، والأصوات المرتفعـة، والروائح الحادّة، والبرد والحرارة المرتفعَين، والنور الشديـد، وإلى غير ذلك. لذلك لا يمكـن القول إنّ الإنسان في حـالات الغفلة، والنسيان، والنـوم، يكون فاقد الإدراك بالكامل، ليُقال بعد ذلك إنّ عدم الإدراك معلول لعدم حضور العقل. فالدليل المتقدّم لا يثبت ثنائيّة العقل والنفس.

---

(٣٦) **مرآة العقول في شرح أخبار آل الرسول**، مصدر سابق، الجزء ١، الصفحات ٢٥ إلى ٢٧.

الادّعاء الأخير: أنّ النفس مدركة وعاقلة على الرغم من جسمانيّتها، وأنّها في حدّ ذاتها، وعلى الرغم من كونها ماديّةً وجسمانيّةً، لا تمتلك أيّ شكل من أشكال الإدراك أو الشعور، إلّا أنّها تصبح مدركة عند حصول العقل لها.

وبعبارة أخرى، فإنّ كمالات النفس كافّة، ومن جملتها العلم، والشعور، والإدراك، والمشيئة، وغيرها، كلّها من مختصّات العقل، وتمتلكها النفس من خلال امتلاكها العقل[٣٧].

يقول صاحب **تنبيهات حول المبدأ والمعاد**: «إنّ صيرورة الإنسان عالمًا وعاقلًا بوجدانه لهذه الحقيقة النوريّة [أي العقل] من دون تداخل بينه وبينهما في حقيقتهما»[٣٨].

لم يقدّم علماء مدرسة التفكيك أيّ دليل على هذا الادّعاء، وقد يصحّ القول بعدم وجود أيّ دليل على إثبات ذلك، سواء أكان الدليل عقليًّا أم نصًّا. لا، بل الآيات والروايات التي ذكرت في القسم السابق من البحث تدلّ على خلاف ذلك. أمّا الذي دفع علماء مدرسة التفكيك للتفوّه برأي كهذا فهو النتائج الفاسدة التي تترتّب على ادّعاءاتهم، التي سندرس بعضًا منها في القسم التالي. ومع ذلك نعرض المدّعى المتقدّم لمزيد من التحليل، ونطرح السؤال التالي: ما هي الظروف التي يجب وجودها ليصحّ نسبة صفات شيء إلى آخر؟ وإذا وافقنا على أنّ العقل والنفس حقيقتان مستقلّتان، ولا وجود لأيّ نوع من أنواع الوحدة بينهما، والقول إنّ النفس واجدة للعقل ومالكة له، فكيف يمكن نسبة صفات العقل أي الإدارك، والشعور، والإرادة وغيرها إلى النفس؟

أشرنا، في ما مضى، إلى أنّ العلاقة بين النفس والعقل من وجهة نظر هؤلاء العلماء هي علاقة المالكيّة والوجدان؛ بمعنى أنّ النفس واجدة للعقل ومالكة له. ومفهوم المالكيّة والوجدان في هذا الادّعاء، إمّا بمعنى الاتّحاد أو غير ذلك. فإذا كان بينهما اتّحاد، يصحّ نسبة صفات أحدهما إلى الآخر على نحو حقيقيّ، إلّا أنّ هذا العرض ينفي ادّعاء مدرسة التفكيك التي تقول بالثنائيّة بين العقل والنفس وظلمانيّة حقيقة الإنسان. لذلك رفضوا هذا الفرض. يُضاف إلى ذلك بطلان اتّحاد المادّة والمجرّد ووحدتهما. وأمّا العرض الثاني،

---

(٣٧) أبواب الهدى، مصدر سابق، الصفحات ٧ و ١٠.

(٣٨) تنبيهات حول المبدأ والمعاد، مصدر سابق، الصفحة ٢٠.

أي أن لا تكـون العلاقة بينهمـا علاقة اتّحاد، سواء أكانت علاقة عروض، أي عروض العقل على النفس، أم علاقة من نوع الوجـدان والمالكيّة، عند ذلك يصحّ نسبة صفات العقل إلى النفس في حالة واحدة، وذلك من باب «جرى الميزاب»، وعند ذلك يمكن القول إنّ المدرك والشاعر هو العقل فقط، لا النفس.

يقـول أهـل المنطق إنّ حمل المحمـول على الموضوع إمّا أن يكـون من دون واسطة في العروض أو بواسطـة في العروض. في الحالـة الثانية، المعروض الواقعـيّ هو الواسطة، ولا علاقة في هـذا الأمر لذي الواسطة. وبعبارة أدقّ، يمكن سلب المحمول عن هكذا معروض وإثباتـه للواسطـة. فعندما نقول الشجـرة خضراء، فالخضار هو صفة لـون الشجرة، لذلك يمكـن سلبها عن جوهر الشجرة. أو عندما نقول: الإنســان ناطق، فالناطق يعرض الإنسان بواسطـة النفـس الإنسانيّ، فما هو ناطـق بالحقيقة ومن دون مجاز هو نفـس الإنسان، وإذا صرفنا النظر عن النفس يمكن سلب النطق عن الإنسان.

وإذا أردنـا الالتفـات إلى تعابير «المالكيّة» أو «الوجدان» بشـكل فنّيّ، تعود المسألة من جديد. فعندما يكون شيء مالكًا لشيء آخر يمكن بالمجاز نسبة صفات المملوك إلى المالك.

خلاصـة الكلام، إنّ هذه المغالطة التي يمكن أن يطلق عليها «مغالطة الغفلة عن الواسطة في العروض»، أو مغالطة «الخلط بين الإسناد بالمجاز والإسنـاد بالحقيقة»، هي من الأمور التي بنيت عليها مدرسة التفكيك. من جهة أخرى، يصرّح أصحاب هذه المدرسة في آثارهم بأنّ النفس جسم، وهي ليست شاعرةً ولا مدركةً على الإطلاق، ولا تختلف عن الجمادات. ويقولـون من جهـة أخرى إنّ النفس عندمـا تصبح واجدةً للعقل، تصبـح عاقلةً وعالمةً من دون أن يحصل اتّحاد حقيقيّ بينهما، وهي لا تزال على جسمانيّتها وظلمانيّتها. وقد غفلوا عـن أنّ الجسم لا يكون عاقلًا أو عالمًا. وأمّـا النفس التي يعتبرونها جسمانيّةً وظلمانيّة، فلن يحصـل لها الشعور والإدراك لمجاورة العقل المـدرك والشاعر. ويلزم من مدرسة التفكيك كمـا تفوّهوا به: «إنّ الإنسان من مبدإ خلقتـه إلى منتهى ما يصل إليه من الكمال، باق على ماديّته وجسمانيّته»[٣٩].

والخلاصـة إنّه يلزم من جسمانيّـة النفس، وثنائيّة العقل والنفس، أن تكون النفس، التي هي حقيقة وجود الإنسان، فاقدةً لكلّ نوع من أنواع الشعور والإدراك.

(٣٩) تنبيهات حول المبدأ والمعاد، مصدر سابق، الصفحة ٢٤٠.

اللوازم والنتائج

يتّضح ممّا تقدّم حتّى الآن في المقال أنّ نظريّة الثنائيّة بين العقل والنفس، والتي هي أساس تعاليم مدرسة التفكيك، لا تعتمد على أيّ دليل قاطع، سواء أكان ذلك من العقل أم النقل. لا بل أشرنا إلى عدم تماميّة ذلك في أماكن متعدّدة. ونتابع البحث بالحديث عن نتائج هذه النظريّة وما يترتّب عليها من لوازم فاسدة على الرغم من ضعف الأدلّة، حيث يحكي فساد ذلك وبطلانه، فساد أصل النظريّة وبطلانه. وأمّا أبرز لوازم هذه النظريّة:

١. بطلان التكليف وعبثيّة المعاد والثواب والعقاب. فالسؤال الأساس الذي يمكن توجيهه لأصحاب النظريّة: من هو المخاطب الأساس في الخطاب الإلهيّ؟ والشريعة لا يمكن أن تكون عبثيّةً، فلماذا جاءت، ومن هو الموجود الذي تخاطبه؟

بناءً على مبادئ مدرسة التفكيك، يمكن طرح فرضَين للإجابة عن المسألة. إنّ مخاطب الشريعة إمّا عقل الإنسان أو نفسه. والفرض الأوّل باطل، لأنّ العقل، وكما تقولون، خارج عن حقيقة الإنسان. فلو كان مخاطَبًا، لأصبح الإنسان غير مكلّف لا بل غير مخاطَب. وعند ذلك سيكون خطاب «يا أيّها الإنسان» خطابًا مجازيًّا كاذبًا. يُضاف إلى ذلك، إنّ العقل طبق رؤيتكم حقيقة إلهيّة تفيض من جانب الله تعالى، وهو معصوم عن أيّ خطإ، ومدرك لكافّة الخيرات والشرور. لذلك كان تكليفه لغوًا وعبثًا. ومن هنا، يبقى الفرض الآخر، وهو أنّ المكلّف والمخاطب هو النفس. وصحيح أنّ هذا الفرض مؤيّد من النصوص الدينيّة ويتلاءم معها، إلّا أنّ النفس لا يمكن أن تكون مخاطَبةً من قبل الله، في المدرسة التفكيكيّة، لأنّها جهل وظلمة، فكيف يكون ذلك؟ وكيف تكون مدركةً العقاب أو الثواب؟

عندما يصرّ صاحب **بيان الفرقان** على جسمانيّة النفس، ويسلب منها أيّ نوع من أنواع الإدراك[٤٠]، ويقول عندما يواجه الآيات الشريفة ﴿وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[٤١]، و﴿أَفَلَمْ تَكُونُوا تَعْقِلُونَ﴾[٤٢]، يقول:

> هناك الكثير من هذه العبارات في الآيات الشريفة والبديهيّ أنّ خطاب وذمّ عدم التعقّل، والأمر بالتعقّل، لا يعود إلى البدن والجسم، لأنّ الجسم لا يكون قابلًا للمخاطبة، والأمر، والنهيّ، والمعلوم أنّ المخاطب، ليس عين العقل أيضًا، لأنّه لا يمكن القول: أيّها العقل لماذا لا تتعقّل،

(٤٠) **بيان الفرقان في توحيد القرآن**، مصدر سابق، الصفحات ٥٧ إلى ٥٩.

(٤١) سورة يونس، الآية ١٠١.

(٤٢) سورة يس، الآية ٦٣.

كما لا يمكن مخاطبة النور، لماذا لست مضيئًا أو لا تعطي ضوءًا، فالمخاطب هو روح الإنسان. والمقصود من المؤمنين والناس وأمثال ذلك من الأمور التي كانت محلّ الخطاب الإلهيّ والمأمورة بالتعقّل، هو الروح[٤٣].

جاء في العبارة المتقدّمة أنّ «الجسم ليس قابلًا للمخاطبة»، وأنّ «المخاطب هو الروح». ويقول في مكان آخر: «حقيقة الروح أنّها عبارة عن جسم لطيف»[٤٤]. وهذا تناقض واضح. يضاف إلى ذلك، أنّ سلب الخطاب عن العقل يتعارض مع رواية «لمّا خلق الله العقل [...] قال له إيّاك أنهى، وإيّاك أثيب، وإيّاك أعاقب».

٢. نفي التعقّل والتفكّر: عند إخراج العقل عن ساحة وجود الإنسان، والقول إنّ النفس، التي هي حقيقة الإنسان، أمر جسمانيّ، يُطرح السؤال الآتي: كيف دعي الإنسان إلى التعقّل والتفكر؟ هل أدرك أصحاب المدرسة التفكيكيّة أنّ من لوازم هذه المدرسة أن يصبح «التعقّل» غير ذي معنًى. ولذلك كلّما واجهوا عبارات من قبيل «لعلّكم تعقلون» و«أفلا تعقلون» وأمثالها، فسّروا التعقّل بمعنى الانقياد لحكم العقل، وأنّ عدم التعقّل يحمل معنى العصيان مقابل حكم العقل[٤٥]. كتب صاحب **بيان الفرقان** في ترجمة الآية الشريفة ﴿وَمَا كَانَ لِنَفْسٍ أَنْ تُؤْمِنَ إِلَّا بِإِذْنِ اللَّهِ وَيَجْعَلُ الرِّجْسَ عَلَى الَّذِينَ لَا يَعْقِلُونَ﴾[٤٦]: «أي أنّ أيّ روح لم تؤمن بالله إلّا بإذن الله، والرجس هو للذين لا يطيعون العقل». ثمّ يقول توجيهًا لترجمته الغريبة للآية الشريفة إنّ العقل في الأساس خارج عن حقيقة الإنسان، وهو ليس مقصودًا بالخطاب المتقدّم، واعتبر من جهة أخرى أنّ العقل عين التعقّل والإدراك، ولا يمكن توجيه الخطاب إليه والقول: لماذا لا تتعقّل؟ فالمقصود من هذا الخطاب هو: أيّها الروح لماذا لم تطيعي ولم تتبعي العقل[٤٧]. ويعتقد صاحب **أبواب الهدى** أنّ عمل الإنسان هو اتّباع العقول، وهدف الأنبياء هو تذكير الناس بوجود العقل، ودعوتهم لاتّباعه[٤٨]. لذلك، فالأنبياء عندهم لم يُبعثوا ليعلّموا الإنسان التعقّل أو ليدعوه إلى التعقّل، بل بعثوا ليذكّروا الإنسان بطاعة العقل. وليس خافيًا أنّ التعقّل في لسان الآيات والروايات يعني استعمال العقل أو استعمال القوّة العاقلة، وهذا خلاف ما تقدّم.

---

(٤٣) **بيان الفرقان في توحيد القرآن**، مصدر سابق، الصفحتان ٦٣ و٦٤.

(٤٤) المصدر نفسه، الصفحة ٦٠.

(٤٥) محمّد باقر الميانجي، **منهاج البيان في تفسير القرآن** (طهران: مؤسّسه چاپ ونشر وزارت فرهنگ وارشاد اسلامى، ١٤١٧ هـ.ق.)، الجزء ١، الصفحة ٢٢٢.

(٤٦) سورة يونس، الآية ١٠١.

(٤٧) **بيان الفرقان في توحيد القرآن**، مصدر سابق، الصفحتان ٦٣ و٦٤.

(٤٨) **أبواب الهدى**، مصدر سابق، الصفحتان ١٥ و٧٠.

وصحيح أنّ أصحـاب هذه المدرسة وافقوا على ما جاء حتّى الآن من لوازم مدرستهم، وأكّدوا أنّ المقصود من مفهوم العقل هو الطاعة، إلّا أنّهم لم يلتفتوا إلى مسألة وهي أنّ الذي يقـوم بتعريف مدرسة التفكيك، يكـون اتّباع حكم العقل عنده أيضًا غـير ذي معنًى، لأنّ الإنسان حقيقة جسمانيّة وظلمانيّة وغير مدركة، فكيف يمكنه إدراك حكم العقل ثمّ اتّباعه أو عصيانه؟

بالإضافـة إلى مـا تقدّم من توالٍ فاسدة، فإنّ بعض المفاهيـم، من مثل، الإيمان، والكفر، والهدايـة، والضلال، تصبـح غير ذات معنًـى أيضًا، ولا يمكن تقديمهـا بوضوح، ويحتاج تفصيل هذا الأمر إلى مقال مستقلّ.

إلام آل علم الإناسة؟

أو هل من حاجة إلى «طبيعة بشريّة»؟[1]

موريس بلوخ[2]

ترجمة فاطمة زراقط[3]

كان من آثار الاستقطاب الحادّ بين مقولتَي الطبيعة والثقافة أن فقدت الإناسة موضوعها، وبالتالي تماسكها، فعدمت سُبُل التواصل مع الحقول المعرفيّة الأخرى. فالإناسة كانت قد انطلقت من أسس تطوّريّة تفهم الطبيعة البشريّة فهمًا ساذجًا، وتعطي التاريخ البشريّ طابعًا حتميًّا وأحاديًّا. فكان أن أطاح النقد الانتشاريّ لهذا النحو من الاشتغال الإناسيّ كلّ إحالة تفسيريّة على الطبيعة البشريّة. فالثقافة، بتركيبها، وعشوائيّة مساربها، هي ما يجعل الإنسان ما هو عليه، لا الطبيعة. يكمن المخرج من هذا الاستقطاب، في التوسّل بالوظيفيّة من حيث هي موقف يعترف بخصوصيّات الأوضاع البشريّة، من دون أن يستغرق في النسبيّة المعرفيّة والمثاليّة.

المفردات المفتاحيّة: الإناسة؛ الطبيعة البشريّة؛ التطوريّة؛ البنيانيّة؛ الانتشاريّة؛ الوظيفيّة.

إلام آل علم الإناسة؟ هو سؤال طرحته عليّ، في الآونة الأخيرة، متخصّصة في علم النفس اللغويّ من جامعة أميركيّة شهيرة. لقد كانت تشكو من إخفاقها، إذ حاولت أن تقرع باب قسم (علم) الإناسة (أو الأنثربولوجيا) في مؤسّستها، في أن تجد من يساهم في مناقشة موضوع بحثها الرئيس، وهو علاقة الكلمات بالمفاهيم. فقد افترضت أنّ لدى علماء الإناسة الاجتماعيّة–الثقافيّة نظريّات عامّةً، أو على الأقلّ، أسئلةً عامّةً، عن ما إذا كان أسلوب تنشئة الأطفال في ثقافات وبيئات مختلفة، يحدّ من قدرة هؤلاء الأطفال على قراءة العالَم المادّيّ–الاجتماعيّ أم لا. وقد أرادت المتخصّصة المذكورة أن تستفسر عن المجتمعات الغريبة، أو

(١) محاضرة أُلقيت في ٢٤ شباط/فبراير عام ٢٠٠٥، في كلّيّة لندن للاقتصاد والعلوم السياسيّة.

(٢) أستاذ الأنثروبولجيا في كلّيّة لندن للاقتصاد والعلوم السياسيّة.

(٣) معهد المعارف الحكميّة للدراسات الدينيّة والفلسفيّة، بيروت.

البدائيّــة، بغية التوافر على رؤية أشمل للثقافات المختلفة. وقد أملت أن يكون بحثها، الذي يتناول موضوعًا حاسمًا في أيّ نقاش ثقافيّ، محورًا يجمع حقولًا معرفيّةً ثلاث، وهي: علم النفس، والألسنيّات، والإناسة. وعليه، من الممكــن أن يصبح بحثها أرضيّةً معرفيّةً لتعاون بنّاء يقوم بين هذه الحقول المعرفيّة، أي تعاون يمكّن الأطراف المختلفة من بيان النظريّات التي قد بُنيت عليها حقولهم المعرفيّة المختلفة ومناقشتها.

بيد أنّها، في واقع الأمر، لم تلق تجاوبًا. إلّا أنّ ما استوقفها، حقًّا، هو العدائيّة التي لقيتها، لا بسبــب افتراضهــا أنّ علماء الإناسة الثقافيّة–الاجتماعيّة قــد يهتمّون بدراسة المجتمعات الغريبــة البسيطة فحســب، بل في افتراضها أنّهم، ربّما، قد يعنيهــم موضوع الطبيعة البشريّة في الأسئلــة التي يفرضها، والإجابات التــي يستدعيها، وبالتالي، قد تنسجم اهتماماتهم مع اهتمامات حقول معرفيّة أخرى، كحقلها هي.

ولن يعود اكتشاف غياب أيّ إطار عمل نظريّ عامّ لموضوع دراستها مفاجئًا عندما نرى ما يجري في كثير من الكلّيّات تحت مسمّى الإناسة الاجتماعيّة أو الثقافيّة. ولنسق مثالًا على ذلــك الأبواب الواردة علــى موقع جامعة بيركلي الإلكــترونيّ (وبالمناسبة هي ليست الجامعة التي تنتمي إليها العالمة اللغويّة): الجينوم، وعلم الإناسة الحداثويّ، والعلم والعقل، وعلم إناسة التربية، والقانون، والسياحة، والغذاء والطاقة، والحيّز وجسم الإنسان، والخطاب السياسيّ ما بعــد الاتّحاد السوفييتيّ، والعنف، والصدمات النفسيّة وتداعياتها السياسيّة والذاتيّة، والتاريخ الاجتماعيّ والثقافيّ، والاستعمار وما بعده، والفكر كوسيط اجتماعيّ.

لا أرمــي هنــا إلى نقد قيمــة الدراسات التي تقــف خلف هذه العناوين. بــل أعتقد، في الواقع، أنّ أكثرها جيّد ومثير للاهتمام. ولا يجدر بنا أن نستغرب عدم تلقّي العالمة المذكورة الكثير من الاستجابة عندما طلبت من علماء الإناسة نظامًا نظريًّا متماسكًا.

فهــل ثمّ مــن محور مشترك تــدور حوله أسئلة كلّيّــات الإناسة، ويرتبــط، في آن واحد، بدراساتها هي؟

إنّ هذا التشظّي، في كلّ حدب وصوب، يجعل وجود أقسام الإناسة، كوحدات عاملة، عصيًّــا على التسويغ فكريًّا، لا سيّما في كلّيّة العلــوم الاجتماعيّة، حيث يعالج آخرون [من حقــول معرفيّة أخرى] مواضيع علم الإناسة عينها. وسيستمرّ هذا التشتّت طالما بقيت هذه المواضيــع تلاقي استحسان الهيئات المموّلة، وتحاكي همــوم اللحظة. وكان إيريك وولف، الإناسيّ الأميركيّ البارز، قد تبرّم من هذا الأمر قُبيل وفاته، ما كاد يقضي على قسم الإناسة

في جامعة ستانفورد.

لكنّنا هل نتعامل، هنا، مع مشكلة تخصّ طُرق عمل الجامعات فقط؟ هل نتعامل مع حادث عرضيّ تسبّب به مسار تطوّر هذا العلم في الميدان الأكاديميّ، أي مع وجه آخر من وجوه الاعتباطيّة التي لازمت التبدّلات الحدوديّة بين الحقول المعرفيّة المختلفة؟ أو لعلّ خيبة أمل عالمتنا النفسيّة، التي ظنّت أنّها ستجد ضالّتها عند عالم إناسة ضليع، مجرّد مشكلة تواصل بين أقسام جامعات اليوم، إذ من الطبيعيّ، في نهاية المطاف، ألّا يفهم طلّاب اختصاص ما طبيعة الاختصاصات الأخرى؟

وفي الواقع، يجدر بي الاعتراف، اليوم، بأنّ ثمّة من المحاذير ما هو أكبر وأعمق. إذ إنّ التجاوب السلبيّ الذي لقيته المتخصّصة في علم النفس اللغويّ، في بحثها عن حقل معرفيّ ينفعها في بحثها، على غرار ما قد يتوقّعه المرء من علم الإناسة، هو أبعد من مجرّد سوء تفاهم سببه العزلة التي تعانيها الحقول المعرفيّة في تواصلها مع بعضها بعضًا.

فلنلق الضوء على حالة أُخرى مختلفة.

ذات مساء، منذ سنة تقريبًا، كنت أقوم بدراسة ميدانيّة في قرية رانومينا الصغيرة. وهي قرية تقع في عمق غابات مدغشقر، تعدم طرق التواصل مع العالم الخارجيّ، ولا يمكن الوصول إليها إلّا سيرًا على الأقدام. وكنت يومها جالسًا في ظلام دامس، داخل منزل العائلة التي لطالما استضافتني خلال دراساتي الميدانيّة المتعدّدة التي أجريتها على مدى عقود ثلاثة. كنّا قد تناولنا طعام العشاء، والنار التي أوقدناها لهذه الغاية قد خمدت. كانت تلك لحظات نادرة للاسترخاء والتأمّل، فانضممت إليها بترحيب. وسرعان ما بدأنا نتجاذب أطراف الحديث، وكما جرت العادة، بأسئلة ذات طبيعة فلسفيّة، وإن كانت هذه الأسئلة تُستهلّ بطريقة غير نظريّة.

كان القوم يقلّدون لهجات الإثنيّات الأخرى التي ترتع في جزيرة مدغشقر المتنوّعة ثقافيًّا، ويتذكّرون مفرداتها، ويتّخذونها موردًا للتهكّم. ويُعدّ أهل هذه القرية، ورجالها على وجه الخصوص، خبراء في التنوّع الثقافيّ-اللغويّ، إذ إنهم، في شبابهم، يذهبون إلى أنحاء عدّة من البلاد بصفتهم أُجَراء، ويعملون لأشهر عدّة متواصلة كحطّابين ونجّارين، إذ كان يوظّفهم تجّار من أنحاء مختلفة من شبه القارّة الهنديّة. وبعدما سردوا الكثير من التغيّرات اللغويّة التي شهدوها في رحلاتهم، بدأ الحوار يأخذ طابعًا نظريًّا.

فـإذا كان البشـر ينبسـون بكلمات مختلفة، فهل هم قـادرون، بالتالي، علـى أن يفهموا الظاهـرة، التي عـبّروا عنها بهذا الاختـلاف، فهمًا مماثلًا؟ وإن كنّـا جميعًا مترابطين، فمن أيـن جاء هذا الاختـلاف كلّه؟ فهل المتكلّمـون بلغات غير متقاربة نمط آخـر من الكائنات الأخلاقيّة المختلفة؟ وإن كانـوا كذلك، كما اعتقد بعض المتحاورين، فهل يعزى سبب هذا الاختـلاف إلى اللغة التي تعلّموها، أم إنّ اللغة تعبير عنه؟ وبغية تمحيص هذه المشكلة، طرح المتحاورون تجربـةً ذهنيّةً. فماذا عن أولئك الأطفال المدغشقريّين الذين هاجروا إلى فرنسا، والذيـن يتكلّمون الفرنسيّة حكـرًا؟ فهل هم مدغشقريّون، بطريقـة أو بأخرى، من حيث أخلاقيّاتهـم المجتمعيّة، وطريقـة تفكيرهم، وعملهم، ومشاعرهـم؟ وهل ستصبح بشرتهم أفتح من بشرة آبائهم الأوّلين؟ وإن لم يكونوا كذلك، كما سلّم الجميع في نهاية المطاف، فهل تـدلّ بشرتهم السمراء على أنّهم سيتعلّمون اللغـة المدغشقريّة، في حال عادوا إلى مدغشقر للعيشـ هنـاك، أسرع منّي أنا، أو مـن أولاد الأوروبيّين؟ وعليه، فالسـؤال عمّا نكتسبه مع الزمن، وما فطرنا عليه، طُرح ولازال يُطرح، وغالبًا بتوليفة بعيدة كلّ البعد من التنظير.

واستمرّت الندوة.

فـإن كانـت البشريّة على هذا القـدر من التغيّر والتبـدّل، فهل يستطيع قائـل أن يقول: هـل تتشعّب البشريّة من فصيلة واحدة، أم من فصائل عـدّة؟ وهل انفضّت العرى بينهم في التغـيّرات الثقافيّة والعرقيّة فحسـب، أم في تغيّرات متواصلة متتاليـة؟ وإذا كنّا جميعًا أسرةً واحدةً، وكنّا، في الجوهر، نفكّر بالطريقة عينها، فكيف يمكن لتاريخ جماعات بشريّة مختلفة أن يكـون علـى هذا القدر من التباين، وأن يفضي إلى هـذه الاختلافات في التقانة والثروة؟ إنّ بعضـ سكّان هذه القرية لم يـرَ الهواتف النقّالة الفاتنـة إلّا في العاصمة. لماذا كان أولئك القاطنـون خلف البحار، وهم عند سـكّان رانومينا كلّهم واحد، يعيشون في قتال دائم، في وقـت لم يكن التحارب ديدن المدغشقريّين يومًا؟ ولنسلّم جدلًا بوجود إله واحد، فهي قرية كاثوليكيّـة، فكيف يوجـد أناس على هذه البسيطـة يقومون بأفعال غريبـة كلّ غرابة، ولا تخطر على بال امرئ، كإحراق جثث الموتى، كما يفعل الهندوس؟

هذه حصيلة ما أحصيته من الأسئلة في ليلة واحدة. فالأسئلة، من هذا النحو وغيره، سمة الحيـاة الثقافيّة في رانومينا. إذ الناس، هنا، يتباحثون هذه الموضوعات سواء أكنت جليسهم أم لم تكن. ولكن لأنّي كنت هناك، وبعدما جهدت في تبيين الموضوع الذي أعلّمه، أضحى فلّاحـو رانومينا يطلبون مشورتي ورأيي. ولمّا كنت قـد قرأت عن كثير من الناس المختلفين عنهم، وشاهدتهم بأمّ عيني في أرجاء المعمورة كلّها، وانكببت على الدراسة والقراءة طويلًا،

وقمشت حكمةً من الأساتـذة الذين درست عليهم، فكيف سأجيب، أنا، عن هذه الأسئلة الجوهريّة؟ أجل، لقد أجبتهم، بأفضل ما عندي.

بيـد أنّ ما استرعى انتباهي حقًّا، وقد أفصحت عنـه في إحدى الليالي، هو أنّ الفلاحين شركائي، على الرغم من أنّهم لم يلتحقوا بالمدارس والجامعات، كانوا يقاربون صلب موضوع الإناسة، بطرحهم الأسئلة ذاتها التي قد نسمعها من أيّ شخص قد انكبّ على حقلنا المعرفيّ هـذا، في بلد كبريطانيا مثلًا، سواء أكان طالبًا [في قسـم الإناسة]، أو متابع مجلّات مُحكمة، أو طالبًـا من اختصاصات أخرى في المعتـرك الأكاديميّ. وبالفعل، وربّمـا لاحظتم، أنّ كلًّا مـن العالمـة النفسيّة، التي أتيت على ذكرها في المقدّمـة، والفلّاحين المدغشقريّين، قد طرح السؤال نفسه على من يصفون أنفسهم بعلماء إناسة.

ما أحبّ أن أسلّط الضوء عليه، من خلال سرد هذه القصص، أنّ ثمّة طلبًا واسعًا، بل قل توقًـا جارفًا إلى مواضيع من مثل الإناسة، بغضّ الطرف عن البيئة الثقافيّة، ومستوى التعلّم، والتقاليـد الفكريّة؛ فالناس، على اختلاف مشاربهم، يطرحون هذه الأسئلة على الإناسيّين، باعتبـار أنّ الإناسة هي الحقل المعـرفيّ الذي يضطلع بإعطاء أجوبة عن هكـذا أسئلة. إنّ ما يدفـع الناس إلى دراسة الأنثربولوجيا هو الرغبة في الحصـول على أجوبة كالتي استحوذت على فلّاحي رانومينا تحديدًا.

لكن، في حال قرع فلّاحو رانومينا باب الأكاديميّة، فهل سيلاقون خيبة الأمل ذاتها التي لقيتها عالمتنا النفسيّة؟ سيكون الجواب، على الأرجح، أجل.

ولكـي نفهم مآل هـذا العلم، إليكم، في ما يلي، عرضًا موجـزًا لتاريخه الأكاديميّ؛ هو عرض فيه كثير من التبسيط، بغضّ النظر عن التيّارات والاتّجاهات المتنوّعة. فالسؤال المحرّك هـو: لماذا أضحت الإناسة، بالمعنى الذي يجيب عن أسئلة الناس، مُغيّبةً عن كلّيّات الإناسة، وكيـف حصل ذلك؟ ما أريد أن أقوله هو أنّ هـذا الغياب هو الذي يُفقد هذا الحقل المعرفيّ تماسكه، ويجعل لغة التواصل بينه وبين الحقول الأخرى مستحيلةً.

شهدت نهايات القرن التاسع عشر صدور عدد من الكتب الهامّة التي تناولت موضوع علـم الإناسـة. لقد رنت هذه الكتب إلى تفسير تاريخ البشريّة مـن منظور القوانين التطوّريّة العامّة. وبناءً عليه، اعتُبرت بعض الخصائص البشريّة العامّة علّةَ التاريخ البشريّ الذي، لأجل ذلك، اتّخذ طابعًا حتميًّا وأحاديّ المسار. لم يكن هذا الطراز من الكتب حديث العهد. بيد أنّ الجديـد هو أنّها باتت مورد دعم المؤسّسة البحثيّة التي سعت إلى مراكمة الأدلّة التجريبيّة التـي تدعم نظريّات مختلفة. وأضحت هذه الأبحـاث اللبنة الأساس التي تُبنى عليها كلّيّات

الجامعات المختصّة بعلم الإناسة في كثير من البلدان الأوروبيّة والأميركيّة، وبالطبع هذه هي حال كلّيّة لندن للاقتصاد والعلوم السياسيّة.

لقد أريد لعلم الإناسة أن يعمل جسرًا بين تاريخ الحياة، وصولًا إلى ظهور «الإنسان العاقل *Homo sapiens*»، الذي يعدّ موضوع بحث علم الحيوان، من جهة، وبين تاريخ البشريّة منذ اختراع الكتابة، وهو أمر يمكن أن يتولّاه المؤرّخون، من جهة أخرى. أمّا الأدلّة التي يراد التوسّل بها لردم هذه الهوّة فيوفّرها ما يُطلق عليه مقاربة الحقول الأربعة، وهي مقاربة لا تزال الدوائر الإناسيّة تتعاطاها إلى يومنا، وبخاصّة في أميركا. والحقول الأربعة هي: علم الآثار، والإناسة البيولوجيّة، والألسنيّة، وما أصبح يُدعى لاحقًا الإناسة الاجتماعيّة–الثقافيّة.

لقد تمثّل دور الإناسة الاجتماعيّة–الثقافيّة، في هذا المخطّط، في توفير الأدلّة التي تعين على إعادة بناء تاريخ الإنسانيّة عن طريق دراسة الشعوب البدائيّة. وثمّ هنا افتراض حاكم: إنّ بني البشر، على اختلافهم، ينحدرون من خطّ تقدّميّ واحد، في مرحلة إثر مرحلة. والدافع لهذ الحركة التقدّميّة هو التطوّر التقنيّ والفكريّ. أمّا ما يجعل الحركة على هذا الخطّ الواحد ممكنةً، أي لا يتسبب بالنكوب عن الخطّ المذكور، فهو عناصر في الطبيعة البشريّة المشتركة. وبذلك صار المسار الإنسانيّ، سواء في السياسة، أو القرابة، أو الدين، أو الأخلاق أو أيّ شيء آخر، مسارًا عالميًّا جامعًا؛ أمّا الاختلاف فمنشؤه مدى توغّل هذه الفئات قدمًا على طول الخطّ الواحد. وعليه، إذا عُثر، **في يومنا**، على جماعة بشريّة معيّنة، تستخدم تقانة بدائيّة ما، على غرار الصيد والجمع مثلًا، فإنّ دراسة تنظيم هذه الجماعة السياسيّ، ونظام قرابتها، وديانتها، وهكذا دواليك، سيؤدّي لا محالة إلى استقاء معلومات عن النظم السياسيّة، ونظم القرابة، والدين، والأخلاق التي حكمت أسلافنا القدامى. وعليه، يكشف علم الإناسة عن الجوانب غير المادّيّة لحياة الأسلاف القدامى، في الوقت الذي يكشف فيه علم الآثار، دون سواه، عن (ما قبل) تاريخهم المادّيّ شيئًا فشيئًا.

وأضحى هذا المنهج العامّ مشتركًا بين مختلف توجّهات الإناسة في ذلك الحين، على الرغم من أنّ ما أنتجه هذا المنهج من نتائج هو أبعد ما يكون عن الوضوح. وبالتالي، لم يكن ممكنًا تفادي إنتاج رؤى مغايرة عن تاريخ الجنس البشريّ الأوّل. بيد أنّ هذه التفاسير والرؤى اشتركت في ثقتها بقدرة هذا الحقل [الإناسة] ومناهجه على إنجاز كامل البرنامج الذي أخذه على عاتقه. وعادةً ما تسمّى هذه النظريّات بالتطوّريّة، أو بتعبير أكثر دقّة، بنظريّات التطوّر

الأحــاديّ، وهي جميعها تقوم على فهم مبسّـط، وغير متأنّ، للطبيعة البشريّة، علمًا أنّ الغاية التي وضعها هذا الحقل المعرفيّ لنفسه هي الإسهاب في معالجة الطبيعة البشريّة.

ما ورد من كلام إلى الآن يرتبط بحقبة من حقبات الإناسة يمكن لي أن أسمّيها تأسيسيّةً. وهــي حقبة قد أفــرزت صورةً نمطيّةً لتاريــخ الجنس البشريّ وللتغــيّر الاجتماعيّ–الثقافيّ. وأغلب الظنّ أنّ نجاح علم الإناسة بلغ أوجّه في هذه الحقبة.

وبالتالي، نستطيع أن نعتبر المرحلة التي تلت بمثابة غروب لعلم الإناسة. وفي الواقع، ليس ثَــمّ من سبب واحد يفسّر خفوت نجم التطوّريّة، بل ثَــمّ سببان. أمّا الأوّل، فيرجع إلى سمعة تلك الفترة حيث انعدمت ثقة علماء الإناسة بموضوع دراستهم، وأمّا الثاني فيُعزى إلى سمعة الإناسة خارج هذا النطاق الضيّق.

والجديــر بالذكر أنّ الإناسة التطوّريّة دُمّرت بالكامل بُعيــد تأسيسها بقليل بسبب النقد الــلاذع، بــل البنّاء، الذي وُجّــه إليها. وقد اتّخذ هــذا النقد أشكالًا عدّةً، بيــد أنّه بُني على اعتراض واحد لا غير، وهو ما يُصطلح عليه بالنظريّة الانتشاريّة. وأنا أسبغ على هذا المصطلح [الانتشاريّة] دلالات أعمّ وأشمل من المعتاد، لأؤكّد أنّنا نقف، دائمًا، على أعتاب المسألة ذاتهــا، على الرغم من الاختلافات السطحيّة. إذًا، أدرج تحت مصطلح 'الانتشاريّة' تيّارات علــى غــرار الثقافويّة الغيرتزيّة(٤)، وتيّارات 'ما بعد الحداثــة'، إذ تنبع هذه التيّارات كلّها من أرضيّــة واحدة. المسألة المحوريّة التــي تطرحها الانتشاريّــة، أو الاعتراض الجوهريّ الذي تتقدّم به في إزاء الإناسة التطوّريّة، هو أنّ الثقافة الإنسانيّة لا تسير على مسار واحد – محدّد لهــا مسبقًا – بعد اجتياز عدد محدّد من المراحــل المنظّمة. فالناس يملكون القدرة على التعلّم من بعضهم؛ وبالتالي، فهم قادرون على اكتساب سمات ثقافيّة جديدة عن طريق التواصل. وهذا ما يمكّنهم من البناء على ما توصّل إليه الآخرون، وتطويره وتعديله.

وعليــه، نستطيــع أن نجزم بأنّ الاتّصال بين الناس، أو التاريــخ بعبارة ثانية، هو ما يجعل الناس ما هم عليه، لا 'طبيعتهم'. إذ يعتقد الانتشاريّون أنّ سمات البشر المتأصّلة فيهم ليست العامــل المفسّر لتاريخهم، بل من صادف أن اتّصلوا بــه وكانوا معه. فالإنسان، على عكس الحيوانــات التي تنطبق عليها القوانين التطوّريّة، والتي تحدّدها الوراثة البيولوجيّة على المدى الطويل، يحدّده أناس آخرون. وبمعنًى آخر: الثقافةُ تحدّد الإنسانَ.

(٤) نسبةً إلى الإناسيّ كليفورد غيرتز. المترجم.

إنّ للتركيـز على قدرة البشر على المحاكاة واستعارة المعلومات، ومن ثمّ توريثها لآخرين بطـرق غير جينيّة، تداعيات بعيدة المدى. إنّه ما يعطي الثقافة إمكانها. ولأنّ الناس يتبادلون الخصائص الثقافيّة، فواحدهم قادر على التجميع من هنا وهناك. وهذا ما يترتّب عليه أن لا مجموعة ثقافيّة، أو اجتماعيّة، أو قبليّة، تغاير نظيراتها بمقتضى طبيعتها، أي إنّ الطبيعة البشريّة لا تقـف خلف هـذا التنوّع الثقافيّ، أو الاجتماعيّ، أو القبلـيّ. ولأنّ هذا التجميع لا يلتزم بمصـدر، بل مصادره، بالفعل، عشوائيّة، فما من قوانين مطّردة (قابلة للتنبّؤ) تحكم التاريخ. وبعبـارة أخرى، لأنّ النـاس، على عكس الحيوانات الأخرى، قـادرون على نقل صفاتهم المكتسبـة عبر الأجيال، وضمن الجيـل الواحد، فإنّ تاريخ الثقافة يصبـح معقّدًا، عشوائيًّا، مركّبـًا، على العكس من المســار المنتظم الذي رسمه التطوّريّـون. وإذ الماضي هو عينه هذا النسيـج المعقّـد الذي لا وجهـة تقيّده، فالمستقبل لـن يكون خلافه. فهـو، إذًا، عصيّ على التنبّؤ. وبهذا، فإنّ الانتشاريّة، بتركيزها على جنبة جوهريّة واحدة في النوع البشريّ، بدت كأنّها تقوم بما يقابله، أي تجريد الطبيعة البشريّة الكامنة من كونها مصدرًا محدِّدًا لما يحدث في التاريخ، لتقوم مقامها عناصر خارجيّة أخرى. وكأنّ قدرة البشر على التواصل مع الآخرين، وعلـى نقل ما توصّلوا إليه هم إلى غيرهم، صيّرت القدرات الطبيعيّة الفطريّة كلّها وكأنّها لا تمتّ إلى دراسة التاريخ البشريّ بصلة. وقد صوّر كليفورد غيرتز وجهة النظر هذه في محاضرة هزليّة له، بعنوان «ضدّ الضدّ–نسبيّة»[٥].

وبنـاءً عليه، باتت الانتشاريّة في موضع من يوجّه الضربة القاضية التي ستطيح بالطموح الأصلـيّ للعلـم الذي سيأخذ علـى عاتقه تفسير مـا حصل في التاريخ البشـريّ من منظور تسلسلـيّ تطـوّريّ لا يتخلّف. لم يتسـنّ لأيّ نقد نظـريّ لاحق أن يكون مـن التأثير بمثابة الانتشاريّـة. فالمسألة من المحوريّة بحيث أعيـد تكرارها، منذ ذلك الحين وحتّى يومنا هذا، بشتّـى الأشكال. وليس الحديث عـن «البنائيّة» في العلوم الاجتماعيّـة سوى إعادة صياغة للانتشـاريّـة، والحمّى المحيطـة بكليهما هي هـي[٦]. بتحديد أكبر، إنّ تسليـط الضوء على «بنـاء» «الفـرد» أو «الشخص»، يُظهـر لنا إلى أين توصلنا الانتشاريّـة في نهاية المطاف من خـلال الانزلاق النظريّ، وهو أمر سأرجع إليه فيما بعـد. على كلّ حال، لقد باتت أعمال كتّـاب على غرار ماكس فيبر، وإميل دوركهـايم، ولويس دومون، وميشال فوكو، وكثيرين

(٥) C. Geertz. "Anti-Anti Relativism," *American Anthropologist*. vol. 86, pp. 263-278.

(٦) I. Hacking, *The Social Construction of What?* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

غيرهــم، تُعاد إلى الواجهة، مــرّةً بعد أخرى، بغية «كشف النقاب عــن» خصوصيّة مفهوم «الفرد الغربيّ» التاريخيّة، وهي مسألة بديهيّة، يظنّ البعض، عن تهافت، أنّها تستلزم سلب الشرعيّة عن كلّ مقاربة تريد دراسة الكائنات البشريّة دراسةً عامّةً.

ينطلــق علم الإناسة، في واقع الأمر، من افتراض مفاده أنّ تاريخ البشريّة يمكن أن يُكتب على أنّه التاريخ الطبيعيّ لبني البشر، كما لو كنّا حيوانات عاديّة، محكومة في تصرّفاتها للقوانين الطبيعيّة التي تحكم أشكال الحياة كافّةً. إلّا أنّ هذا الأصل تقوّض مع بدء التركيز على الثقافة، وهــي نتاج تواصل بنّاء، ومولّدة الخصوصيّات التاريخيّة العصيّة على التنبّؤ. وعليه، أُهملت نظريّــة التطوّر الأحاديّ لتاريخ البشريّة، لسبب وجيه، واقتُرحت رؤية مغايرة تمامًا. بحسب هــذه الرؤيّة الأخيرة، فــإنّ البشر مخلوقات متغيّرة بلا هوادة، مجبولة، قلبًا وقالبًا، على نزوات تواصُــل عدّة، جاءت من باب الصدفة المحضة. وغير بعيد عــن العقليّة المحكومة للثنائيّات الغابرة (الطبيعة–الثقافة)، اعتُبرت الحيوانات مجبولةً على الطبيعة، أمّا البشر فمجبولون على عقولهــم الحــرّة. وقد أفضت البلادة التــي غالبًا ما أحاطت بهذيــن المصطلحَين، ولا زالت تفضــي، إلى هذه المناظرات البالية حول الثقافة والطبيعة. وقد تخلص هذه المناظرات إلى أنّ البشر، ببساطــة، يفعلون ويعيشون في هذا العالم بمقتضى صور رسّختها الثقافة، ولا إشكال هنا، أو أنّ هذه «البناءات» تمكّن الناس من «بناء» العالم الذي يسعون إلى فهمه، كما لو كان عجينــةً قابلةً لأن نسبغ عليها أيّ الصور، بواسطة أذهان قادرة على استيعاب أيّ صورة، أو تمثّل قديم، وهو موقف، لو عايناه، لتبيّنت لنا استحالة الدفاع عنه.

وفي خضــمّ هــذا الضبــاب الــذي يلــفّ الانتشاريّة–البنيانيّــة constructivism/ diffusionism، لم يعــد يسع الإناســة أن تعتبر الطبيعة البشريّة موضوعها الرئيس، فهي ليس لها تحقّق أصلًا. وبهذا، تصــير الإناسة الاجتماعيّة الثقافيّة، كما التاريخ، مجموعة حكايا عن ذا وذاك. وبشــكل عامّ، هــذا ما آلت إليه الإناســة، وما أنتج قائمة الموضوعــات الإناسيّة، ومــا يماثلها، كإطــار لهذا العلم في جامعة بيركلي وغيرها، كما مــرّ ذكره. من هنا، يبدو أنّ التطوّريّة قد صُرفت، وأنّ الغلبة كانت للانتشاريّة، ما أفقد الإناسة القطب الوحيد الذي كان يمكن لها أن تمتلكه، أي دراسة الجنس البشريّ.

إنّ معالم ما ذكرناه تتّضح، أكثر ما تتّضح، إذا ما نظرنا إلى تعليم الإناسة اليوم. فمقرّرات علم الإناسة – واعذر ما يلي إن بدا تهكّميًا – سواء أكانت دروسًا تمهيديّةً أم متخصصّةً، لها هذه البنية العامّة: تُستَهلّ هذه المقرّرات بنبذة تاريخيّة، لتكوين فكرة عن نظريّات الإناسيّين

الأوائــل. وهــي نظريّات إمّا موغلــة في القدم، على غــرار نظريّات فرانتز بواس، أو إيميل دوركهــايم، أو إدوارد ويسترمــارك، أو لويس مورغان، وإمّا نظريّــات ليست ببعيدة، على غــرار نظريّات مرسيل ماوس، أو رادكليف براون، أو برونيســلاف مالينوفسكي، أو فان وودن، أو كلود ليفي شتراوس. ومن ثمّ، تُشخّص مكامن ضعف هذه النظريّات بفضل أمثلة إثنوغرافيّــة[٧]. وهنا تكمــن المسألة، كلّ المسألة. إذ يعتري الطــلاب شعور بأنّهم لا يملكون فكرةً وافيةً عن اختصاصهم. فهم فقدوا، في صيرورة دراستهم، بعضًا من الأوهام المضلّلة، وهذا جيّد طبعًا. إلّا أنّهم تعلّموا أنّ أيّ محاولة للتعميم، كما فعل أعلام هذا العلم، هي محض هــراء، جملــةً وتفصيلًا. إذًا، لكي تكــون إناسيًّا جيّدًا، عليك أن تتعلّــم ألّا تُقدم على طرح الأسئلة التي طرحها فلّاحو رانومينا، أو العالمة المتخصّصة في اللغويّات النفسيّة.

لم يكن نمط تطوّر الإناسة في المعترك الأكاديميّ منبع هذا الموقف العدائيّ فحسب، بل هو نابع، كذلك، من السمعة غير الأكاديميّة التي صاحبت النظريّات التطوّريّة الأولى.

صحيح أنّ الأفكار والمنشورات التي ترسم مسار تطوّر البشريّة الأحاديّ على أنّه يمرّ في مراحل راتبة محدّدة يسبق الإناسيّة التطوّريّة، بما هي حقل أكاديميّ، بأشواط. إلّا أنّ مساهمات مؤسّسي هذا الحقل، ربّما لتعبيرها عن روح عصرها، كان لها تأثير بالغ، ولا تزال حتّى يومنا هذا، وإن بنحو غير مباشر من خلال سيغموند فرويد، وكارل ماركس، وغيرهم من الوجوه الفنيّة والأدبيّة، على غرار توماس ستيرنز إليوت، ومايكل غريفز، وورولان بريتون.

وهكــذا شهدت أواخر القرن التاسع عشر وبدايــات القرن العشرين، ذروة تأثير الإناسة على الحيــاة الفكريّة رغم كونها حقلًا ناشئًا نسبيًّا. ومنذ ذلــك الحين، خفت تأثير الإناسة، ما خلا بعض الفترات الوجيزة التي بدت وكأنّها تحليق خارج السرب. أمّا أعمال الإناسيّين اللاحقــين، لا سيّما أولئك الذيــن أبصرت أعمالهم النور عقب عــام ١٩٥٠، فقد حظيت بتأثــير خجول علــى التيّارات الفكريّــة في ذاك العصر، باستثناء كتابــات مارغريت ميد عن الجنس، وكلود ليفي ستراوس عن البنيويّة structuralism.

أمّــا على المقلب الآخر، فبقي تأثير مؤسّسي هــذا العلم مستشريًا من دون انقطاع، لكن خارج أقسام علم الإناسة، وهو تأثير يرشح في الثقافة التي تنتشّقها بأشكالها جميعًا. ففكرة التسلســل التطــوّريّ في المجتمعــات والعادات والأعــراف والأديان والأخــلاق ما زالت

(٧) الإثنوغرافيا، أو النياسة، أو علم الإنسان – أو الأعراق – الوصفيّ، علم يسعى، من خلال العمل الميدانيّ التطبيقيّ، إلى وصف ثقافة الشعوب وسلوكيّاتها الاجتماعيّة. المترجم.

حاكمـةً على تفكيرنا تمامًا كما بسط لها إناسيّو التطوّريّـة. فلا تجد إلّا قلّةً تحجم عن التفكّر في تبعـات عبارات من قبيـل «إنّه لمذهل أن نشهد همجيّةً مماثلةً في القرن العشرين، وفي بلد متحضّـر كهذا». وأكثر إدهاشًا منه، أنّ كتب تايلر، أو مورغان، أو فرايزر، وهي كانت أكثر رواجًـا في يومها ممّا قـد يحلم به أيّ كتاب إناسيّ اليوم، ما زالـت تُطبع وتُقرأ وإن ليس في كلّيّات الإناسة.

ومـن السهل معرفة سبب التأثير المستمـرّ لأولئك الكتّاب، في ظلّ الغياب النسبيّ لتأثير خلفائهم. إذ، وبكلّ بساطة، تمكّن هؤلاء الكتّاب القدامى من إعطاء أجوبة، ولو غير مقنعة، عن الأسئلة التي يطرحها الفلّاحون المدغشقريّون وزملاؤنا من الاختصاصات الأخرى، في وقت لا يملك الإناسيّون المعاصرون أيّ جديد ليبوحوا به.

يعيشـ الإناسيّون المحترفون في عالم لا تزال تهيمن عليه نظريّات يعدّونها هم باليةً، فيما لا يُسمـع صـدى صوتهم إلّا قليلًا. الأمر الـذي يزيد الطينة بلّةً، إذ يفاقـم من الأثر السلبيّ للطابـع التنظيريّ في تعليم الأنثرُبولوجيا. وفي كلّ عام، يصطدم الإناسيّون بجيل جديد من الطـلاب الجامعيّين قد تشرّب، أو بدا أنّه قد تشرّب، نظريّات الإناسة التطوّريّة، عن وعي أو عـن غير وعي. فيُخيّل للمختصّين أنّ تعليم الإناسة حرب لا أمد لها ضدّ معتقدات مغلوطة يؤمـن بهـا المبتدئون؛ والغرابـة هنا أنّها معتقـدات حفّزها، أو قل جاء بهـا، أرباب الإناسة الأوائل.

ثمّ إنّ ثمّة، في المشهد التعليميّ، عنصر آخر يرخي بظلاله على علم الإناسة، ويدفعه قُدُمًا في المسار عينه.

فبعيدًا عن الانطباع العامّ الحاكم على الإناسة، أي إنّ صوغ النظريّات العامّة عادة سيّئة وبالية، فإنّ تعليم الإناسة يوصل رسالةً أخرى، أعلى صوتًا، وأكثر وضوحًا من الأولى. فمن الأمـور السيّئة التي رسّخها الإناسيّـون الأوائل وضع قيمهم فوق قيـم الثقافات الأخرى. وبذلك، اعتـبروا أنّ التطوّريّة تستلزم العبور نحو أناس ومجتمعات تماهيهم. وهذا ما يترتّـب عليـه كون من يغايرهـم بدائيًّا صلفًا. وهذا هو التمحور الإثنـيّ، أو التعصّب للإثنيّة، ويعدّ غايـةً في الخبث. والجدير بالذكر، أنّ الطلّاب الذين عادةً ما يختارون فرع الإناسة، والذين ينحـدرون من بلاد وصلت أحقاد العنصريّة والتعصّب فيها مبلغًا، يتلقّون هذه الرسالة بيسر وسهولة.

ويدخـل تحت مظلّة مفهـوم التمحور الإثنـيّ، كذلـك، التنبيه من رؤيـة الأناس ذوي

الثقافات المغايرة بعيون قيمنا نحن. علينا، في هذا الصدد، أن نميّز بين عنصرين؛ أمّا الأوّل فذو بعد منهجيّ، وهو إيعاز للإناسيّين بأنّ مهمّة الفهم والتفسير تستلزم، بقدر المستطاع، فعل تخيّل. علينا أن نرى الآخرين وكأنّما من منظارهم هم، لكي نفهمهم حقّ الفهم. من لا يوافق على صوابيّة هذا الموقف؟ وما يتقاطع مع هذا الموقف هو أنّ فكرة تلافي التمحور الإثنيّ لا تعكس مجرّد تعليق لهذا الاعتقاد، بل هي مجرّد إيعاز؛ أي لا يجب علينا، حُكمًا، أن نحكم على الآخرين أو نقيّمهم بمعايير ثقافتنا نحن، أو بالطبع بأيّ معايير تُذكر؛ إنّ هذا لمّا يفضي بنا، لا محالة، إلى نسبيّة معرفيّة وقيميّة.

والآن، لا بدّ لي من تسليط الضوء على الصعوبات النظريّة، أو الصعوبات المرتبطة بالخطاب العامّ للنسبيّة الإدراكيّة. إذ غالبًا ما تُعتمد النسبيّة الإدراكيّة من دون استقراء نظريّ جمّ، ذلك أنّها مبنيّة على حدس سلبيّ إزاء كلّ محاولة تعميم. فالتعميم إن هو إلّا نتاج بنًى ثقافيّة معيّنة خاصّة بالإثنوغرافيّ (النيّاس) الذي يرتبط، حكمًا، بزمان ومكان معيّنَين. ولطالما شعر الإناسيّ بالرضى لأنّ الإناسة عرّفته هذه الحقيقة، فهي تظهر أفضليّته على سواه من العامّة. «فما يعتبرونه – أي عامّة الناس – أساسًا لأفكارهم، ما يعتبرونه طبيعيًّا»، يظهر لنا الآن وكأنّه كثبان متحرّكة لحالات تاريخيّة غابرة ارتبطت بمكان بعينه.

ولا شكّ في أنّ هذا الصنف من النقد الموجّه إلى الكثير من النظريّات، لا سيّما نظريّات علم الاجتماع، يعدّ من أهمّ الإسهامات التي قدّمها الإناسيّون للبحث العلميّ. بيد أنّ هذا الموقف قابل للانزلاق إلى مدّعًى جذريّ مفاده أنّ أيّ تعميم هو غير مشروع حُكمًا، لأنّه ليس سوى إسقاط لطريقة تفكير الإناسيّين، علمًا أنّ كلّ تعميم لا يستطيع أن يتفادى تجذّره في ظروف خارجيّة بطبيعة الحال. وهذا ما يترتّب عليه أنّ الإناسة، بما هي علم قائم على التعميم فيما خصّ الطبيعة البشريّة، هي علم مستحيل أصلًا، مجرّد وهم أنتجته ثقافات معيّنة، أو بتعبير آخر، لقد ظهر لنا الآن أنّ النظر إلى الكائنات البشريّة كموضوع دراسة هو، مجدّدًا «تمحور حول إثنيّة معيّنة»، تمحور حول الذات الأوروبيّة، بعبارة ثانية.

وعليه، نجد أنفسنا اليوم في خضمّ هذه المهزلة. فمن جهة، عندما يُطرح سؤال من قبيل «هل من طبيعة بشريّة مشتركة؟»، يجيب السواد الأعظم من الناس من دون تردّد بالإيجاب، على الرغم من أنّهم يعتبرونه سؤالًا سخيفًا. وعلى المقلب الآخر، يجنح الإناسيّون نحو «النفي»، لكنّهم لا يجرؤون على ذلك، فيتحفّظون عن الإجابة. أن تحاجج، كإناسيّ، لصالح هذا النفي، يعني أنّك تحاجج لصالح الخروج من وظيفتك، لأنّ نفي الموضوع هو

نفي لأصل الاشتغال.

ويتّحد، في جدليّات تعليم الإناسة، هذا التخلّي المبطّن عن مفهوم الطبيعة البشريّة، الذي يدخل تحت مظلّة التمحور الإثنيّ، مع الموقف السلبيّ الذي أفرزه تاريخ الحقل بعامّة، بشكل سلس مقلق. وبالتالي، يقوّي كلّ من هذين العنصرَين عضد الآخر، بطريقة خفيّة، ويؤولان إلى الحالة التي وصفتها في مستهلّ المحاضرة، حيث يستعيض الإناسيّون عن الردّ على طلب كطلب العالمة اللغويّة باستياء صامت مصحوب بهالة من الشعور بالأحقّيّة.

بيد أنّه موقف لا يثير الانطباع الإيجابيّ – الذي يطمع به الإناسيّون – عند أصحاب السؤال، سواء أكانوا زملاء أكاديميّين لنا، أو فلّاحين مدغشقريّين. فيضطرّون إلى قصد أماكن أخرى بحثًا عن إجابات لأسئلتهم الإناسيّة. ولن يعدموا الإجابة، فهي غزيرة في أعمال الكتّاب الذين ينتمون إلى طيف واسع من الانتماءات الأكاديميّة، وأنا أنعتهم هنا، تبسيطًا للأمور، بالتطوّريّين الجدد. وهنا نذكر أكثرهم شهرةً. فنرى ريتشارد دوكنز، وهو خبير في علم الحيوان، مفسّرًا معنى القرابة[8]؛ ونرى رينيه جيرار، وهو باحث في حقل الأدب، منكبًّا على شرح تاريخ الدين وأصله[9]؛ ونرى ستيفين بنكر، وهو عالم لغويّ نفسيّ، مستفيضًا في الحديث عن الطوطميّة[10]؛ ونرى مات ريدلي، وهو صحافيّ علميّ، محدّثًا عن سفاح القربى[11]. ونستطيع أن نستشفّ نجاح أعمالهم إذا ما نظرنا إلى مبيعات كتبهم. إذ سجّلوا نجاحًا تجاريًّا يضاهي نجاحي ونجاح زملائي بدرجات. فقد بيعت مئات آلاف النسخ من كتبهم. وبعبارة أخرى، حظيت هذه الكتب بالانتشار ذاته الذي حظيت به كتب إدوارد تايلور، أو جايمس فرايزر، أو لويس مورغان؛ ولعلّ كتبهم تمتلك الوقع ذاته على العامّة. والسبب ليس عسيرًا على الإيجاد، إذ، وبكلّ بساطة، تمكّنت هذه الكتب من تقديم أجوبة عن أسئلة يكرّرها أناس متعطّشون للأنثربولوجيا.

فإلام آلت الإناسة – إذا ما أردتُ الرجوع إلى السؤال الأوّل؟ لقد آلت إلى حقول معرفيّة أخرى خارج العلوم الاجتماعيّة، حيث تبلي هناك بلاءً حسنًا. هذا في وقت خسرت أقسام الإناسة الاجتماعيّة الثقافيّة مرتكزاتها في الطبيعة البشريّة، وبدأت تستجدي مواضيع هجينة أخرى، قد بُحثت، مسبقًا، بعناية في مواضع أكاديميّة أخرى، أملًا منها بأن تُرضي الطلّاب

(٨) انظر، R. Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

(٩) انظر، R. Girard, *la Violence et le Sacré* (Paris: Grasset, 1972).

(١٠) انظر، S. Pinker. *The Blank Slate* (London: Allen Lane, 2002).

(١١) انظر، M. Ridley, *Nature via Culture* (London: Fourth Estate, 2003).

والهيئات المموّلة.

ولنا أن نتساءل، هنا، عن ردّة فعل الإناسيّين المحترفين تجاه منافسيهم ممّن قد استحوذوا على قلب الإناسة. سيأتيك الجواب بأنّهم لم يحرّكوا ساكنًا. فهم ينفرون من هذه النظريّات التطوّريّة الجديدة إلى الحدّ الذي لا يعون وجودها. وعليه، بدا أنّ معظم زملائي من الإناسيّين، وحتّى وقت قريب، لم يسمعوا قطّ بوجهة نظر ريتشادر دوكينز حول طبيعة الثقافات، أو بمفردة «ميم meme»، التي ابتكرها بغية التعبير عن الثقافة. وإن سمعوا بها، فهم لن يستطيعوا فهم معناها، وهذا في وقت إذا كتبت الكلمة على محرّك البحث «غوغل» لوجدت ما يفوق المليون تبويبًا.

ليست مشكلة الإناسيّين في أنّهم لم يصدروا كتبًا من قبيل كتب دوكينز أو بنكر فحسب، بل في عدم قدرتهم على البوح بشيء فيما خصّ هذه الموضوعات. لقد انسحبوا من النقاش إلى مكان أصدروا فيه كمًّا هائلًا من الدراسات عن هذا وذاك، بعضها جيّد وبعضها سيّء، من دون سبب موجّه واضح، أو من دون إظهار أيّ محاولة لتأسيس بنية معرفيّة متماسكة. وكأنّهم، لاعتبراهم إسهامات الفروع المعرفيّة الأخرى أدنى منهم بمنازل، يأبون الاعتراف بأصل وجودها.

ولا يرجع نفور الإناسيّين من هذه الأعمال إلى عجرفتهم فحسب، بل إنّ لإحساسهم بأنّهم مسبوقون بما يرونه الآن أثر هامّ، أي هم يظنّون أنّ التاريخ يكرّر نفسه، ووحدهم من تعلّم الدرس. وبالفعل، إذا ما تفحّصنا كتابات التطوّريّين الجدد، سنجد المشاكل ذاتها التي وردت في أعمال المؤسّسين الأوائل، والتي استغرق الإناسيّون في تبيينها وشجبها طوال القرن العشرين. فنحن نطالع في أعمالهم الطرح البسيط المقدّم الذي يرى إلى أيّ جماعة معاصرة بسيطة في التقانة التي تستعملها على أنّها نماذج أحفوريّة عن عصر قديم، ويرى إلى الجماعات البشريّة على أنّها كيانات تجريبيّة (إمبيريّة) متغايرة، وأنّ ثمّة تلازمًا واضحًا وضروريًّا بين التقانة والأشياء التي من قبيل عبادة السلف، وغير ذلك.

وثمّة افتراض آخر، يسمو على هذه الافتراضات كلّها، مفاده أنّ بالإمكان التوسّل بالخصائص الداخليّة للطبيعة البشريّة لتفسير ثقافات وأحداث تاريخيّة محدّدة. لتقريب الصورة، وإن بتهكّم، تصوّر أحدًا ما يحاول تفسير زحمة السير في لندن من خلال تفسير طريقة عمل المحرّكات. لا يعدو هؤلاء الكتّاب أن يكونوا تكرارًا للتطوّريّين القدامى، على الرغم من أنّهم يعدّلون موقفهم، أحيانًا، عند أخذ ثقافات أخرى أو ظروف تاريخيّة أخرى

بعين الاعتبار. ولكن، في نهاية المطاف، تُقدَّم هذه الخصائص الفريدة على أنّها خصائص سطحيّة فحسب، تحجب الأساس الكلّيّ الثابت. بطبيعة الحال، وعلى سبيل ردّ الفعل، يقوم الإناسيّون المعاصرون بتكرار النقد الانتشاريّ، وهذا أمر مشروع تمامًا. يبدو أنّنا محكومون، بين الفينة والفينة، بتكرار المجابهة نفسها بين نظريّات مبنيّة على وجهات نظر غير مقبولة أو سطحيّة عن الطبيعة البشريّة، وإن كانت تلقى رواجًا، وبين لا–نظريّات، هي أقرب إلى تجنّب كلّ قول منها لتكون قولًا محدّدًا، وبالتالي تُهمل ولا تُعار انتباهًا.

لكن هل هذا الترابط ضروريّ حقًّا؟ لا أعتقد ذلك. يجب علينا، بالدرجة الأولى، أن نعتق أنفسنا من التقوقع في ثنائيّة الانتشاريّة–التطوّريّة كما يفهمها الناس، إذ تحمل في ثناياها حمولةً لا لزوم لها. فالتطوريّون يُنظر إليهم على أنّهم يعتبرون الطبيعة البشريّة بمثابة سرير بروكروستوس[١٢]، ما يجعل كلّ كلام على خصوصيّة تاريخيّة أمرًا متعذّرًا أو سطحيًّا لا قيمة له. ويحكي الانتشاريّون كما لو أنّهم مجبرون على استبدال الحتميّة التطوّريّة بظواهر مجرّدة، غير ماديّة، على غرار السمات الثقافيّة، وزيد عليها مؤخّرًا، الرموز، والتمثّلات، والحوارات. وبالتالي، فإنّ رد فعل الانتشاريّين على التطوّريّة يجمع، في ضربة واحدة، بين أمرين: (١) نظرة عميقة فيما خصّ الطبيعة البشريّة، وهي ترتبط بفهم التداعيات التاريخيّة الهائلة لحيازة «الإنسان العاقل» دماغًا يوفّر القدرة على التواصل، و(٢) قفزة فلسفيّة، لا أساس لها، من الماديّة إلى المثاليّة الصرفة. وهي مثاليّة تعني أنّ أسئلةً من قبيل «كيف هي الكائنات البشريّة؟» لا يمكن مقاربتها أصلًا. إنّها هذه المثاليّة التي أفضت، برفضها الدائم لوجود أساس لما ندرسه، إلى تهافت هذا الحقل، أوّلًا، وإلى فقدان القدرة على التعاون مع حقول أخرى لا تجد حرجًا في دراسة ظاهرة «الإنسان العاقل»، ثانيًا.

الفكرة، في الواقع، بسيطة للغاية. من الطبيعيّ أن يؤمن الانتشاريّون بمحوريّة تداعيات التحوّل الدائم للبشر ضمن صيرورة تراكميّة اجتماعيّة–تاريخيّة معيّنة، نفهمها، أفضل ما نفهمها، على أنّها نحو من التواصل المعقّد. وهذا ما يترتّب عليه أنّ التاريخ البشريّ لا يمكن اعتباره استنجازًا، لمرّة واحدة ونهائيّة، لقابليّة معيّنة، الأمر الذي يستلزم ضمنًا أحاديّة المسار، واطّراد القوانين الحاكمة له. ولكن، من الضروريّ كذلك، ألّا يذهب بنا الاعتراف بهذه الحقيقة المركزيّة، عن غير وعي منّا، إلى حيث تتبخّر أجساد الناس، وعقولهم، والعالم

(١٢) ترجع المفردة إلى الميثولوجيا اليونانيّة، وتستعمل في مقام الإشارة إلى المقولات من قبيل «حجم واحد للجميع». فبروكراستوس كان يُنزل ضيوفه على سرير له، ويقوم من بعدها بتقويم طولهم بما ينسجم مع حجم السرير، إمّا من خلال قطع أقدامهم إن كانوا أطول، أو مطّهم إن كانوا أقصر. المترجم.

الذي يعيشون فيه.

وهنـا، لعلّنا نجد في مقاربـة ثالثة ما يفيدنا، وإن لم تكن يومًا علـى قدر من الأهمّيّة على غرار التطوّريّة والانتشاريّة، إلّا أنّها، أحيانًا، قد ادّعت لنفسها هذه الأهمّيّة. وهي أقرب إلى كونهـا موقفًا يحمل بذور النظريّة، من أن تكون نظريّـةً. أسمّي هذا الموقف بـ«الوظيفيّة»، لكـن مجدّدًا، أنا أضـع المفردة في إطار واسع كما فعلت مع مفردتَـي الانتشاريّة والتطوّريّة. والوظيفيّـة موقف لم يُعط حقّه بعد، ربّما لأنّ الطرق إليه تعدّدت، وكانت خرقاء أحيانًا. هذا مع معرفتي واعترافي بصوابيّة النقد المتكرّر، والشائع، الذي طاول نظريّات مدّعي الوظيفيّة من أمثال رادكليف–براون وبرونيسلاف مالينوفسكي. غير أنّ هذا النقد ينطبق على الصيغ المتطرّفة التي لم تكن، يومًا، ذات نفع يُرجى في الحالات الفعليّة.

مـا أفهمه من الوظيفيّة، قبل أيّ شيء، هو التزام برؤية للثقافة تجعلها جزءًا من صيرورات حيـاة الناس الفعليّين، المتحيّزين، ولا بـدّ، في أماكن بعينها. فهي جزء من الصيرورة الطبيعيّة للحياة على اتّساعها، وليست نظامًا مجرّدًا يتشكّل من تمثّلات ومعتقدات وخصائص ورموز. وليس من باب الصدفة أنّ تتطوّر الوظيفيّة مع الترويج لمحوريّة العمل الميدانيّ الطويل الأمد، وأن تتراجع مع ضمور محوريّته. وهذا أمر طبيعيّ. إذ تصعب المحافظة على التركيز على ما قد أسمي، خطأً، «تجسّد» الصيرورات الحياتيّة، بعيدًا عن معاينة حالات محدّدة وعن قرب.

ولهـذا السبب، بدأت الوظيفيّة، وحتّى بمعناهـا الواسع، تخسر موقعها لصالح نظريّات أخـرى، من صنف الانتشاريّة والبنيانيّة. وربّما يعزى سبب هذا الاهتمام الخجول بالوظيفيّة لصبغتهـا الأوروبيّة التي ما لبثـت أن أطاحت بها المناظرات الأميركيّـة النظريّة الحادّة، وما يسمّى بالحروب العلميّة القابعة، إلى ما لا نهاية، في ثنائيّة الانتشاريّة–التطوّريّة. أمّا ما أسمّيه أنا بالوظيفيّة ففضائله كثيرة.

فقـوّة الوظيفيّة تكمن، بحسب هذا الطـرح، في إصرارها على تركّب الحياة وتعقيدها، حتّى عندما نقيّدها بأمكنة محدّدة وأوقات محدّدة. فالأوجه المختلفة لحياة الإنسان، كما نراها في ممارساته اليوميّـة، مترابطة بما يجعل انفكاكها مستحيلًا، وإن قامت العلوم المختلفة، من قبيـل السياسة، والفلسفة، والاقتصاد، والفنّ، والزراعـة، والقرابة، والطبّ، وعلم النفس، وهكـذا دواليك، بتفكيكها طلبًا للبساطـة والوضوح. أمّا في الوظيفيّة، فالنظريّ يوجد في التطبيقيّ، وكلاهما من وظائف هذا البدن في بيئته الحياتيّة الأوسع.

ولـمّـا كانـت الوظيفيّة تؤكّد على تجـذّر كلّ شـيء في أساسات «محلّيّة»، فلـن نستطيع،

والحال هذه، تفادي النظر إلى خصوصيّات الأوضاع الإنسانيّة وجهًا لوجه. وفي هذا، فهي أقرب إلى الانتشاريّة منها إلى التطوّريّة. لكنّ هذا لا يجعلها خاضعةً للمثاليّة كما في الانتشاريّة، ذلك أنّها تصرّ على رؤية الأفكار، والتصوّرات، والقيم، على أنّها واقعة في العالم الطبيعيّ، عالم الفعل والتغيّر والإنتاج وإعادة الإنتاج. وعليه، تستوجب الوظيفيّة واحديّةً إبستمولوجيّةً، توحّد البشر وبيئتهم من جهة، والذهنيّ والبيولوجيّ من جهة ثانية، والطبيعة والثقافة من جهة ثالثة. وهي بذلك، تقاوم ثنائيّات بعض التطوّريّين الجدد، الذين إذ يحاولون تفسير حقيقة الثقافة، لا يجدون بدًّا من الإقرار بثنائيّة ترى الأفراد صنائع أساس ماديّ ثابت من جهة، وبنية فوقيّة تاريخيّة–ثقافيّة مغايرة وسطحيّة من جهة أخرى.

تمكّننا الوظيفيّة من إدراك الكلّيّة المترابطة التي ولّدتها جزئيّات الخصوصيّات المتجذّرة في التاريخ البشريّ، وخصائص الكائنات الطبيعيّة في العالم الطبيعيّ. وبالتالي، فهي تكمّل المشروع الإناسيّ الصعب، وتستعيد، من جديد، الوظائف النظريّة والتجريبيّة التي تمكّننا من فهم الإنسان بما هو حيوان تاريخيّ، إذا جاز القول. وعودًا على بدء، من السهل التنبّؤ بالمشاكل التي قد تواجه موقفًا مماثلًا.

فببساطة شديدة، إذا وضعنا نصب أعيننا أمورًا كثيرةً عدّةً، ورفضنا فصلها عن بعضها، لأنّها غير منفصلة في الأصل، فسنجد أنفسنا غير قادرين على الإدلاء بالكثير، سوى ملاحظة مدى تعقيد هذه الأمور كلّها وتشابكها وترابطها.

وهنا تكمن حسنة الوظيفيّة: في أنّها تجبرنا على رؤية العالَم الإنسانيّ كما هو فعلًا، في الوقت الذي ترغمنا فيه على عدم إغفال تعقيد العالم وتركّبه. بيد أنّ الوظيفيّة قد تنوء تحت ثقل تعقيد المهمّة التي حدّدتها لنفسها وهذا لأنّها موقف، أكثر منها نظريّةً، رغم أنّها، أحيانًا، قد ترغب في رؤية نفسها كنظريّة. فغالبًا ما يجنح الوظيفيّ نحو إعطاء أجوبة سطحيّة محدّدة – كما فعل برونيسلاف مالينوفسكي، في نهاية حياته، بنظريّته حول الحاجات – أو يلوذ بتأمّلات إثنوغرافيّة فارغة. وبالطبع، الإثنوغرافيا هي من أطاح بالوظيفيّة، لا التحدّيات النظريّة.

ويبدو، بكلّ بساطة، أنّنا إذا عرّفنا موضوع دراستنا على أنّه تركيب إنسانيّ فريد للعوامل البيولوجيّة والتاريخيّة، ستصبح مهمّة التنظير عبئًا ثقيلًا على حقلنا المعرفيّ. والواقع هو كذلك طبعًا. فلا يمكن تأطير النظريّة في حدود حقول معرفيّة بعينها، فهذه الحدود نتجت عن حوادث تاريخيّة اعتباطيّة، مع أنّها مفيدة أحيانًا، بل تُعرَّف النظريّة بموضوعها.

دعوني أعود إلى القصّة التي استهلّيت بها كلامي، عن المتخصّصة في علم النفس اللغويّ

التـي رغبـت في التعاون مـع الإناسيّين، ذلك أنّهـا اعتقدت أنّ مخزونها المعـرفيّ عن تطوّر اللغـة والمفهمة [أيّ اشتقـاق المفاهيم] عند الأطفال، سيساهم في البحث الإناسيّ، في حين تستفيـد، هي، ممّا نعرفه نحـن كإناسيّين. وقد عمدتُ، في هذا المقـال، إلى إظهار أنّ سبب استحالـة هذا التعاون يكمن في رفض الإناسيّين، القاطع والدغمائيّ، الاعتراف بأنّ هدفهم هـو دراسة الطبيعة البشريّة. فهي اللبّ الذي يجمع حولـه حقلهم المعرفيّ، ونقطة التواصل مـع الحقـول المعرفيّة الأخرى، من قبيل علم النفس والإناسة وغـير ذلك، التي تُعنى بالبشر، والعقول، والأجساد المتحيّزة في البيئة الطبيعيّة.

أمّـا إذا اعترفنا بما يتوجّب على حقلنا المعرفيّ دراستـه، فإنّ التواصل مع الحقول العلميّة العديدة الأخـرى، المضطلعة في الشغل إيّاه، يصير واردًا ومقدورًا عليه. إنّها مؤسّسة علميّة واحدة، في نهاية المطاف، وغايتها التنظير فيما خصّ «الإنسان العاقل». ولا غرو أنّ التواصل بين الحقول المعرفيّة سيبقى عسيرًا، لكن ليس ثَمّ من حواجز نظريّة يتعذّر اجتيازها.

وبالطبـع، فإنّ مهمّة الوظيفيّة، كجـزء من التحالف الكبير، وفي إصرارها الدؤوب على إيـلاء العناية الحياةَ الفعليّة لأناس محدّدين في أمكنـة محدّدة، أقول إنّ مهمّتها هي ربط العلوم الإنسانيّة المختلفة. ويمكن لهذه العلوم أن تنفصل لأسباب منهجيّة وجيهة، بيد أنّ الانقسام على أسس تعليميّة ينذر بجني الحقيقة المغلوطة.

ومـن هذا المنظور، يتّضـح لنا أنّ الإناسة، علـى عكس ما يعتقـد التطوّريّون، لا تدّعي بأنّهـا تعطي، بنفسها، إجابـات عن الأسئلة التي يطرحها كثير مـن الناس، وعن حقّ، على اختصاصنـا، ومن ضمن هؤلاء السائلين جماعات زافيمانيري الجالسين حول النار الخامدة في أعماق غابات مدغشقر. بيد أنّ هذا ليس سببًا لتلافي هذه المطالب، أو للاستخفاف بها كما فعل الانتشاريّون والبنيانيّون.

حريّ بنا أن نعترف بضرورة دراسة هذه الأسئلة بدقّة، لكن مع الفروع المعرفيّة الأخرى المهتمّة بالظاهرة نفسها.

مراجع إضافيّة

E. Gellner, "Relativism and Universals," in M. Hollis and S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism* (Oxford: Basil Blackwell, 1982).

E. De Martino, *La Fin del Monda* (Torino: Einaudi, 1977).

N. Shepper-Hughes, *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley: University of California Press, 1992).

D. Sperber, "Apparently Irrational Beliefs," in M. Hollis and S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism* (Oxford: Basil Blackwell, 1982).

G. Stocking, *Victorian Anthropology* (London: Collier Macmillan, 1987).

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجّة (*)

ISSUE	ISSUE'S SPECIAL	ملف العدد	العدد
0	The Philosophy of Mullā Ṣadrā	فلسفة الملّا صدرا	صفر
1	Mysticism and Gnosticism	التصوّف والعرفان	١
2	Religion and Culture: a Philosophical, Epistemological Perspective	الدين والثقافة من منظور فلسفيّ معرفيّ	٢
3	Religious Pluralism: Epistemological Points of View, Islamic and Christian	التعدّديّة الدينيّة – وجهات معرفيّة إسلاميّة ومسيحيّة	٣
4	Contemporary Islamic Philosophical Trends	اتّجاهات الفلسفة الإسلاميّة المعاصرة	٤
5	Faith and the Will to Belief	الإيمان وإرادة الاعتقاد	٥
6	Hermeneutics	الهرمنوطيقا	٦
7	Ethics and Religion	الأخلاق والدين	٧
8	Philosophy of Religion	فلسفة الدين	٨
9	The Language of Religion I	لغة الدين ١	٩
10	The Language of Religion II	لغة الدين ٢	١٠
11	Religion and Secularism	الدين والعلمنة	١١
12	Religious Knowledge: the Dialectic of Reason and Intuition	المعرفة الدينية: جدليّة العقل والشّهود	١٢
13	Religion, Art and Mysticism	الدين، الفنّ والتصوّف	١٣
14	The Problem of Evil in Philosophy, Religion and Sociology	إشكاليّة الشّر بين الفلسفة والدين والاجتماع	١٤
15	Judaism: Religious Schools, Intellectual Trends	اليهوديّة: مدارسها الدينيّة، وتيّاراتها الفكريّة	١٥
16	On the Philosophy of Jurisprudence: the Aims and Intentions of Sharī'a	في فلسفة الفقه: مقاصد الشريعة وأهدافها	١٦
17	Religious and Philosophical Thoughts on Death and Beyond	تأمّلات دينيّة وفلسفيّة في الموت وما بعده	١٧
18	Man in the Islamic Theistic System	الإنسان في نظام التوحيد الإسلاميّ	١٨

(*) تجد فهرسًا موضوعيًا شاملًا لكلّ المقالات التي نُشرت في مجلّة المحجّة في العدد ٢١.

الموضوعات التي عالجتها مجلة المحجّة

ISSUE	ISSUE`S SPECIAL	ملف العدد	العدد
19	Religious Dialogue	الحوار الدينيّ	١٩
20	Time	الزمن	٢٠
21	The Return of Metaphysics	عودة المِتافيزيقا	٢١
22	Eschatology	المعاد بين رمزيّة الدلالة والدين	٢٢
23	The Body, Sacred & Profane	الجسد (المقدّس والمدنّس)	٢٣
24	Faith	الإيمان	٢٤
25	Revelation	الوحــي	٢٥

List of Transliterations

	al-	ال-
ā	Ā	ا / ى
ī	Ī	ي
ū	Ū	و
i	i	ِ
u	u	ُ
a	a	َ

'	'	ء
b	B	ب
t	T	ت
th	Th	ث
j	J	ج
ḥ	Ḥ	ح
kh	Kh	خ
d	D	د
dh	Dh	ذ
r	R	ر
z	Z	ز
s	S	س
sh	Sh	ش
ṣ	Ṣ	ص
ḍ	Ḍ	ض
ṭ	Ṭ	ط
ẓ	Ẓ	ظ
'	'	ع
gh	Gh	غ
f	F	ف
q	Q	ق
k	K	ك
l	L	ل
m	M	م
n	N	ن
h	H	ه
w	W	و
y	Y	ي
at	ah	ة

I. Hacking, *The Social Construction of What?* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1999).

M. Ridley, *Nature via Culture* (London: Fourth Estate, 2003).

N. Shepper-Hughes, *Death without Weeping: The Violence of Everyday Life in Brazil* (Berkeley: University of California Press, 1992).

R. Dawkins, *The Selfish Gene* (Oxford: Oxford University Press, 1976).

R. Girard, *la Violence et le Sacré* (Paris: Grasset, 1972).

S. Pinker, *The Blank Slate* (London: Allen Lane, 2002).

Muḥammad Rezā Ḥakimī, *Ma'ād-e Jismānī dar Ḥikmat-e Muta'āliyeh* ('Intishārāt-e Dalīl-hā, 1381H.S.).

Muḥammad Rezā Ḥakīmī, *Maktab-e Tafkik* (Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhang-e 'Islāmī, 1377H.S.).

Mujtabā al-Qazwīnī, *Bayān al-Furqān fī Tawḥīd al-Qūr'ān* (Mashhad, Chāpkhāne-ye Khurāsān, 1370H.S.).

Where did Anthropology Go? Or the Need for 'Human Nature'

Maurice Bloch – trans. Fatima Zaraket (215-234)

SOAS, University of London

Having started from evolutionary grounds with only a naïve understanding of human nature, and a deterministic, linear rendering of history, anthropology couldn't face up to the diffusionist attack which actually proscribed any allusion to a fixed human nature as an explanatory device. The sharp polarization between the notions of culture and nature, in terms of what shapes man, could only allow for a single victor, and with nature out of the race, anthropology lost its subject matter, and as a result, its consistency as a field of inquiry, and its capacity to communicate with other such fields. Functionalism is one way out of this impasse conditioned that it is taken as an *attitude* admitting of the peculiarities of human conditions without being absorbed in epistemic or idealistic relativism.

Key terms: Anthropology; human nature; evolutionism; constructivism; diffusionism; functionalism.

References

C. Geertz, "Anti-Anti Relativism," *American Anthropologist* **86**.

D. Sperber, "Apparently Irrational Beliefs," in M. Hollis and S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism* (Oxford: Basil Blackwell, 1982).

E. De Martino, *La Fin del Monda* (Torino: Einaudi, 1977).

E. Gellner, "Relativism and Universals," in M. Hollis and S. Lukes (eds.), *Rationality and Relativism* (Oxford: Basil Blackwell, 1982).

G. Stocking, *Victorian Anthropology* (London: Collier Macmillan, 1987).

Human Identity According to *Maktab Tafkīk*

Musa Malayari - trans. Ali Al-Hajj Hasan (197-214)

Azad University, Tehran

Maktab Tafkīk is, in general terms, a skeptic school of thought whose attitude towards philosophy, even all human-based knowledge, is a negative one. It labors towards purifying scriptural knowledge from human interference. *Tafkīk* (lit. deconstruction) between human and scriptural knowledge, as per the said school, is based on a definition of man which denies the abstraction of the soul, and renders each act of will and feeling a product of the intellect, which it, in a separate move, severs from the human reality.

Key terms: *Maktab Tafkīk*; human identity; reason; the corporeality of the soul.

References

Fakhr-ud-Dīn aṭ-Ṭurayḥī, *Majma' al-Baḥrayn* (Tehran: Daftar-e Nashr-e Farhangh-e 'Islāmī).

Ḥasan-'Alī Merwarid, *Tanbīhāt Ḥawla al-Mabda' wal Ma'ād* (Mashhad: 'Āstān-e Quds-e Razavī, 1418H.).

Mahdī al-'Aṣfahānī, *'Abwāb al-Hudā* (Mashhad: Chāpkhāne-ye Sa'īd, 1363H. S.).

Muḥammad ar-Rīshahrī, *Mīzān al-Ḥikmah* (Beirut: Mu'assasat Dār al-Ḥadīth ath-Thaqāfiyyah, 1419H.).

Muḥammad b. Ya'qūb al-Kulaynī, *al-Kāfī* (Tehran: 'Intishārāt-e 'Ilmiyyeh 'Islāmī).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār* (Beirut: Mu'assasat al-Wafā', 1403H.).

___, *Mir'āt al-'Uqūl fī Sharḥ 'Akhbār 'Āl ar-Rasūl*, ed. Hāshim ar-Rasūlī al-Maḥallātī, Ja'far al-Ḥusaynī, Muḥsin al-'Amīnī, and 'Alī al-'Ākhūndī (Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah).

Muḥammad Bāqir al-Mīyānjī, *Minhāj al-Bayān fī Tafsīr al-Qur'ān* (Tehran: Mu'assase-ye Chāp va Nashr-e Vezārat-e Farhang va 'Ershād-e 'Islāmī, 1417H.).

Muḥammad Bāqir al-Mīyānjī, *Tawḥīd al-'Imāmiyyah* (Tehran: Mu'assase-ye Chāp va Nashr-e Vezārat-e Farhang va 'Irshād-e 'Islāmī, 1415H.).

References

A. E. Housman, *Last Poems.*

A. J. Ayer, Language, *Truth and Logic* (Gollancz, 1936).

A. Pope, *Essay on Man.*

C. L. Stevenson, *Facts and Values* (Yale, 1963).

D. Hume, *A Treatise of Human Nature*, ed., with an analytical index, by L.A. Selby-Bigge (Oxford: Oxford University Press, 1978).

____, *Enquiry Concerning the Principles of Morals*, Section I.

G. J. Warnock, *Contemporary Moral Philosophy* (Macmillan, 1967).

G. Ryle, *The Concept of Mind* (Hutchinson, 1949);

____, *Dilemmas* (C.U.P., 1964).

J. Kovesi, *Moral Notions* (Routledge & Kegan Paul, 1967).

J. L. Austin, *Sense and Sensibilia* (Clarendon Press, 1962).

L. Wittgenstein, *Philosophical Investigations* (Basil Blackwell, 1953).

M. Midgley, *Beast and Man* (Harvester Press, 1979).

____, *Heart and Mind: The Varieties of Moral experience*, revised edn. with a new introduction by the author (London and New York: Routledge, 2003).

____, "The Neutrality of the Moral Philosopher," *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary* **48** (1974).

____, "Philosophical Plumbing," in *Utopias, Dolphins and Computers* (London: Routledge, 1996).

P. Nowell-Smith, *Ethics* (Pelican, 1954).

R. Harré and E. H. Madden, *Causal Powers* (Basil Blackwell, 1975).

R. M. Hare, *The Language of Morals* (Oxford, 1952).

____, *Freedom and Reason* (Oxford, 1963).

T. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions* (Chicago, 1970).

K. Lorenz, *Behind the Mirror* (Methuen, 1977).

W. Shakespeare, *Macbeth*, trans. [into Arabic] Khalīl Muṭrān.

Muḥammad Ḥusayn Faḍlullāh, *Min Waḥī al-Qur'ān* (Beirut: Dār az-Zahrā', 1985).

Muḥammad Ḥusayn Ṭehrānī, *Nūr-e Malakūt-e Qur'ān* (Mashhad: Manshūrāt-e 'Allāmah Ṭabāṭabā'ī, 1413H.).

Muḥammad Rashīd Riḍā, *Tafsīr al-Manār* (Beirut, Dār al-Fikr).

Muḥammad Shdīd, *Manhaj al-Qiṣṣah fī-l-Qur'ān* (Saudi Arabia: Sharikat Maktabāt 'Ukāẓ, 1984).

Murtaḍā Muṭahharī, *'Ilal-e Gerāyesh be Maddīgerī* (Tehran: Manshūrāt Ṣadrā, 1978).

Muṣṭafā al-Khumaynī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Tehran: Wizārat al-'Irshād al-'Islāmī, 1983).

Nāṣir Makārim ash-Shīrāzī, *al-'Amthal fī Tafsīr Kitāb Allāh al-Munzal.*

Wihbah b. Muṣṭafā az-Zuḥaylī, *at-Tafsīr al-Munīr* (Beirut: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1991).

The Human Heart and Other Organs

Mary Midgley - trans. Muhammad Ali Jaradi ———— (177-196)

The moral dimension in humans, like all their other dimensions, is complex and rich. Such complexity does not damage their unity – or the unity of the human life, for that matter; it rather makes it stronger. Yet, the separation, from the intellectual realm, of moral judgments has led to the total severing of ethics from life's affairs. The concern was to preserve the sovereignty of ethics, and to avoid any accusation of committing the naturalistic fallacy when deducing the values from the facts. Being consumed – by the philosophical fashions of the day – with arriving at the only possible foundation, moral judgment lost all possible foundations. What is herein suggested is that the situation can be fixed through rethinking the human nature, and respecting the unity of the human being in moral theorizing.

Key terms: Human nature; the heart and the mind; the will; intuitionism; emotivisim; prescriptivism; the naturalistic fallacy; George Moore; academic specialization.

of 'Ādam, with all its corollaries and implications, requires a comprehension of the fact that the Qur'ān, throughout, resorts to allegory in order to convey its aims. This is in full compliance with the human need to be addressed in such a manner, and the Divine will's intention that meanings be shown in sensory (tangible) terms, and spiritual issues be communicated through words. While the material of such narratives is real, the way they are framed alludes to the fact that some of them are allegoric. To be proven as such requires extra evidence. Otherwise, we stick to the apparent narrative.

Key terms: the Creation of 'Ādam; aṭ-Ṭabāṭabā'i; Symbolic exegesis; allegory.

References

'Abd al-Ḥāfiẓ 'Abd Rabbuh, *Buḥūth fī Qaṣaṣ al-Qur'ān* (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī, 1972).

'Abd al-Ḥusayn Sharafeddīn, *Falsafat al-Mīthāq wal-Wilāyah* (Qum: Dār al-Kitāb).

Al-'Allāmah al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār.*

Al-Faḍil b. al-Ḥasan aṭ-Ṭabrasī, *Majma' al-Bayān* (Tehran: Maktabat al-'Aliyyah al-'Islāmiyyah).

Al-Fakhr ar-Rāzī, *at-Tafsīr al-Kabīr* (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī).

Al-'Imām 'Alī b. 'Abī Ṭālib, *Nahj al-Balāghah.*

Ibn Kathīr, *Tafsīr 'Ibn Kathīr*, 2nd edn. (Beirut: Dār al-Fikr, 1982).

'Ibrāhīm b. Ḥasan b. Sālim, *Qaḍiyyat at-Ta'wīl fi-l-Qur'ān al-Karīm Bayn-al-Ghulāt w-al Mu'tadilīn* (Beirut: Dār Qutaybah, 1993).

Jārullāh az-Zamakhsharī, *Tafsīr al-Kashshāf* (Qum: Manshūrāt 'Adab al-Ḥawzah).

Maḥmūd aṭ-Ṭālqānī, *Partūye 'az Qur'ān* (Mu'assaseh-ye Taḥqīqāt wa Nashr-e Ma'āref-e 'Ahl-ul-Bayt).

Muḥammad 'Aḥmad Khalaf-Allāh, *al-Fann al-Qaṣaṣī fi-l-Qur'ān al-Karīm*, 2nd edn. (Cairo: Maktabat al-'Anglū al-Maṣriyyah, 1972).

Muḥammad b. Jarīr aṭ-Ṭabarī, *Tafsīr aṭ-Ṭabarī* (Beirut: Dār al-Ma'rifah, 1986).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Ḥusayn al-'A'lamī, 1st edn. (Beirut: Mū'assasat al-'A'lamī lī-al-Maṭbū'āt, 1997).

___, *ar-Rasā'il at-Tawḥīdiyyah* (Qum: Mu'assasat al-'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'ī al-'Ilmiyyah ath-Thaqāfiyyah, 1990).

Human Nature: A Direct, Personal Apprehension

Ali Youssef

Sapiential Knowledge Institute - Beirut (141-158)

An attempt is made, herein, to arrive at an understanding of human nature, as precise and lucid as possible, through analyzing nature - as it is present to, and within, individuals - to its various constituents: the bodily, the emotional, the apprehensive, the social and the spiritual. These are then taken insofar as they constitute, in their complementarity and harmonization, a single, dynamic whole. This dynamic whole is, consequently, ready to take action within the limits of a relative freedom which renders it (the dynamic whole), to a large extent, responsible as to its destiny.

Key terms: Human nature; the body; cognition; emotion; the social dimension; the spiritual dimension; freedom.

References

A. Lalande, *al-Mu'jam al-Falsafī*, trans. Khalīl 'Aḥmad Khalīl, 1st edn. (Beirut-Paris: Manshūrāt 'Uwaydāt, 1996).

D. Julia, *Qāmūs al-Falsafah*, trans. François 'Ayyūb et al, 1st edn. (Beirut: Maktabat, Antoine, 1992).

Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab*, 1st edn. (Beirut: Dār Ṣādir).

Muḥammad *'Ābid al-Jābirī, 'Ishkāliyyāt al-Fikr al-'Arabī al-Mu'āṣir*, 2nd edn. (Beirut: Markaz Dirāsāt al-Weḥda al-'Arabiyyah, 1990).

Muḥammad Jawād Mughniyyah, *at-Tafsīr al-Mubīn*, 4th edn. (Beirut: Dār al-Jawād, 2007).

O. Reboul, *Falsafat at-Tarbiyah, trans. Jihād Nu'mān*, 1st edn. (Beirut: Dār 'Uwaydāt).

Allegories in aṭ-Ṭabāṭabā'ī's *Al-Mizān*: Towards Understanding the Creation of 'Ādam.

Mehdi Mehrizi (159-176)

Qum, Iran

According to Al-'Allāmah aṭ-Ṭabāṭabā'ī, the arrival at a proper understanding of the significance of the Qur'ānic narratives, especially what relates to the creation

17 (1911; Reprint. London, 1959).

Armaghān-i Pāk, ed. Sheikh Muḥammad Ikrām (Karachi, 1953).

Enamul Haqq, *Muslim Bengali Literature* (Karachi, 1957).

Farīduddīn *'Aṭṭār, Manṭiq aṭ-ṭayr*, ed. M. Jawād Shakūr (Tehran, 1962).

____, *Muṣībatnāmeh*, ed. N. Fiṣāl (Tehran, 1959).

____, *Ushturnāmeh*, ed. Mahdi Muḥaqqiq (Tehran, 1960).

H. Corbin, *L'Homme de lumière dans le Soufisme Iranien* (Paris, 1965).

H. Ritter, *Das Meer der Seele. Gott, Welt und Mensch in den Farīduddin 'Aṭṭārs* (Leiden, 1955).

J. K. Birge, *The Bektashi Order of Dervishes* (1937; reprint ed., London, 1965).

J. M. S. Baljon, "Psychology as Apprehended and Applied by Shāh Walī Allāh Dihlawī," *Acta Orientalia Neerlandica*, 1971.

Jalāluddīn Rūmī, *Kulliyyāt-i Shams Yā Dīvān-i Kabīr*, ed. Badī'uz-Zamān Furūzānfar (Tehran, 1957).

____, *Mathnawī-i Ma'nawī*, ed. and trans. R. A. Nicholson (London, 1925-40).

Khawāja Mīr Dard, *'Ilm ul-kitāb* (Bhopal, 1891-92).

L. Massignon, "le 'cœur' (al-qalb) dans la prière et la méditation Musulmane," *Études Carmélitaines* (1950).

L. Massignon, *La Passion d'al-Ḥusayn 'Ibn Mansour al-Ḥallāj, martyr mystique de l'Islam exécuté à Bagdad* (Paris, 1922).

M. S. Swartz, Ibn al-Jawzī's *"Kitāb al-quṣṣās wal-mudhakkirīn"* (Beirut, 1971).

M. Smith, *Readings from the Mystics of Islam* (London, 1950).

N. Heer, "A Sufi Psychology Treatise," *Moslem World*, **51** (1961), a translation of a text by al-Ḥakīm at-Tirmidhī that was edited in Cairo in 1958.

P. Nwyia S.J., *Exégèse Coranique et Langage Mystique* (Beyrouth, 1970).

Rūzbehān Baqlī, "Sharḥ-i Shaṭḥiyāt," *Les paradoxes des Soufis*, ed. H. Corbin (Tehran and Paris, 1958).

Yūnus Emre, *Dīvān* (Istanbul, 1943).

Man and His Perfection

Annemarie Schimmel -

trans. Muhammad Ali Jaradi & Fatima Zaraket ———— (127-140)

The general remarks made, in the Qur'ān, about the status of man in the world(s) were, at a later stage, expounded by the Muslim mystics. Their view of man's powers is in consistence with the hierarchy they believed existed in the cosmic order. In such a hierarchy, man acts with a special will which is preserved within God's Will through love. Having a special will does not make human nature an exception to the world of creation. Yet it makes man's situation special in the sense that he entertains the above mentioned maneuverability within the cosmic hierarchy. The Sufi psychology, moreover, paid close attention to the position of the devil as to the human being, for he (the devil) "sits in the blood of human beings." The points of view range over the whole spectrum, where some (al-Ḥallāj, as-Sanā'ī, al-'Aṭṭār) view the devil as the ultimate believer, refusing to bow but before Allah, others (ar-Rūmī) who accuse him of false love, and still others ('Iqbāl) who detect different dimensions in his nature – which explains the multiplicity of opinions towards him – and see him driven, through these dimensions, by a desire to submit (to became a Muslim; a submitter) to the human being he sees fit.

Key terms: Sufism; the devil (*ash-Shayṭān*); the heart; determinism; "agreeable constraint (*al-jabr al-maḥmūd*)"; love.

References

A. Buasani, "Satan nell'opera filosofico-poetica di Muhammad Iqbal," *Rivista degli Studi Orientali* **30** (1957).

A. M. Schimmel, "Die Gestalt des Satan in Muhammad Iqbal's Work," *Kairos*, 1963.

____, "Schah 'Abdul Laṭīf's Beschreibundg des wahren Sufi," in *Festschrift für Fritz Meier*, compiled by R. Gramlich (Wiesbaden, 1974).

____, *Mystical Dimensions of Islam* (Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1975).

Abūl-Majd Majdūd Sanā'ī, *ad-Dīwān*, ed. Mudarris Razawī (Tehran, 1962).

____, *Ḥadīqat al-ḥaqīqat wa sharī'at aṭ-ṭarīqat*, ed. Mudarris Razawī (Tehran, 1962).

'Alī b. 'Uthmān al-Hujwīrī, *The "Kashf al-Maḥjūb," the Oldest Persian Treatise on Sufism by al-Hujwīrī*, trans. by R. A. Nicholson, Gibb Memorial Series, no.

Ḥāfiẓ Shīrāzī, *The Divan*, trans. H. Wilberforce Clarke (Calcutta, 1891).

J. F. Maillard, "Science sacrée et science profane dans la tradition ésotérique de la renaissance," *Cahiers de l'Université Saint Jean de Jérusalem* (Paris, 1974).

J. C. Coyajee, *Cults and Legends of Ancient Iran and China* (Bombay, 1963).

L. Schaya, *The Universal Meaning of the Kabbalah*, trans. N. Pearson (London, 1971).

J. Servier, *L'Homme et l'invisible*.

M. Molé, *Le Problème Zoroastrien et la Tradition Mazdéenne* (Paris, 1963).

R. C. Zaehner, *The Teachings of the Magi* (London, 1956).

R. Guénon, *La Grande triade* (Paris, 1980).

____, *Man and His Becoming According to the Vedanta*, trans. R. Nicholson (London, 1945).

____, *Symbolism of the Cross*, trans. A. Macnab (London, 1958).

R. L. Hart, *Unfinished Man and the Imagination* (New York, 1969).

R. Lipsey, *Coomaraswamy 2, Selected Papers—Metaphysics* (Princeton, 1977).

S. H. Nasr, *Knowledge and the Sacred* (New York: SUNY Press, 1989).

____, "Who is Man? The Perennial Answer of Islam," in Needleman (ed.), *The Sword of Gnosis* (Baltimore 1974).

____, *Islamic Science – An Illustrated Study* (London, 1976).

____, *Man and Nature* (London, 1976).

T. Burckhardt, "De l'homme universel," in M. Molé (ed.), *'Azizoddin Nasafi, Le livre de l'homme parfait* (Tehran-Paris, 1962).

____, *Alchemy: Science of the Cosmos, Science of the Soul*, trans. W. Stoddart (Baltimore, 1971).

V. Danner, "The Inner and Outer Man," in Y. Ibish and P. Wilson (eds.), *Traditional Modes of Contemplation and Action* (Tehran, 1977).

Soul as Sphere and Androgyne (Ipswich, U.K., 1980).

F. Schuon, *Du Divin à l'humain; Christianisme/Islam—Visions d'oecuménisme ésotérique; and Sur les traces de la Religion pérenne; Leitgedanken zur Urbesinnung* (Zurich and Leipzig, 1935).

____, "Principle of Distinction in the Social Order," in his *Language of the Self*, trans. M. Pallis and D. M. Matheson (Madras, 1959),

____, *Understanding Islam*, trans. M. Pallis (London, 1968).

F. Warrain, *La Théodicée de la Kabbale* (Paris, 1949).

F. Yates, *The Art of Memory* (Chicago, 1966).

G. Durand, "Man as Microcosm," in T. Izutsu, A *Comparative Study of the Key Philosophical Concepts in Sufism and Taoism - Ibn 'Arabî and Lao-Tzû, Chuang-Tzû* (Tokyo, 1966).

____, *On the Disfiguration of the Image of Man in the West* (U.K.: Ipswich, 1976).

____, *Science de l'homme et tradition* (Paris, 1979).

G. Eaton, *King of the Castle* (London 1977)

G. R. S. Mead, *The Doctrine of the Subtle Body in Western Tradition* (London, 1919).

G. Scholem, Major Trends in Jewish Mysticism (Jerusalem, 1941).

H. Corbin, *Spiritual Body and Celestial Earth*, trans. N. Pearson (Princeton, 1977).

____, *The Man of Light in Iranian Sufism*, trans. N. Pearson (Boulder, Colo., and London, 1978).

____, *En Islam iranien* (Paris, 1971-2).

____, *Les Structures anthropologiques de l'Imaginaire* (Paris, 1979).

____, *Creative Imagination in the Sufism of Ibn 'Arabī*, trans. R. Manheim (Princeton, 1969).

____, "Face de Dieu et face de l'homme," *Eranos-Jahrbuch* **36** (1968).

____, "Le Thème de résurrection chez Mollâ Sadrâ Shîrâzî (1050/1640) commentateur de Sohrawardî (587/1191)," in *Studies in Mysticism and Religion presented to Gershom G. Scholem* (Jerusalem, 1968).

Munā 'Aḥmad 'Abū Zayd, *al-'Insān fī al-Falsafah al-'Islāmiyyah*, 1st edn. (Beirut: al-Mu'assasah al-Jāmi'iyyah lī-ad-Dirāsāt, 1994).

Nietzshe, *Secondes considérations intempestives* (Paris: Flamarion).

Man, Pontifical and Promethean

S. H. Nasr - trans. Mahmoud R. Youness ———————— (99-126)

George Washington University, USA

The Promethean rebellion against the Divine had a detrimental effect on this earthly life. Man, in his theomorphic capacities, is central to this world, and very crucial to its harmony. The role he plays, according to sapiential literature, is that of a *pontiff*, a bridge between the earth and the heavens. It is this literature, the tradition, that paves the way towards understanding man in the multiplicity of his dimensions, inasmuch as it sees in him (1) a primordial truth upon whose image the universe was created, (2) a means for the *relaying* of revelation, and (3) the most perfect archetype of spiritual life. Accordingly, man cannot be tackled while the Divine mark impregnated in him is ignored. Man cannot find his way without the guidance of a Divine law, whose cosmic function it is to spread the light of the Divine throne, and preserve the harmony of the universe.

Key terms: Pontifical role of man; Promethean man; tradition; the sacred; *imago Dei*; the Scientific Revolution; modernity; hermaphroditism.

References

A. C. Crombie, "Science and Renaissance: The Search for Truth and Certainty, Old and New," *History of Science*, 18/42 (Dec. 1980).

A. K. Coomaraswamy, *The Vedas, Essays in Translation and Exegesis* (London, 1976).

____, "On the One and Only Transmigrant," *Journal of the Amercan Oriental Society* 44, supplement no. 3.

B. T. Anklesaria, *Zand-Ākāsīh, Iranian of Greater Bundišn* (Bombay, 1956).

C. W. Leadbeater, *Man Visible and Invisible* (Wheaton, III., 1969).

D. Tanseley, *Subtle Body, Essence and Shadow* (London, 1977).

E. Zolla, *The Antrogyne, Fusion of the Sexes* (London, 1981); K. Critchlow, *The*

'Iblīs), and by its virtue, man becomes the addressee of all Divine warning and encouragement. If revelation, in its very essence, takes note of the animal aspect of man, an aspect which accompanies his existence inasmuch as he lives by thought and feeling together, then we are entitled to ask: is man an animal, characterized at some stage by being rational? Or is he a rational being, characterized at some stage by being an animal? The intention here is to pressure towards discovering the weight of the animal life within human nature, and to contemplate the essence, the functions and the constituting elements upon which this nature stands.

Key terms: Human nature; questioning; the soul; death; reason; abstraction; universals, logical and essential; Divine nature.

References

'Abd ar-Razzāq al-Kāshānī, *Mu'jam 'Iṣṭilāḥāt aṣ-Ṣūfiyyah*, ed. 'Abd al-'Āl Shāhīn, 1st edn. (Cairo: Dār al-Manār, 1992).

'Abū Naṣr al-Fārābī, *at-Ta'līqāt*, ed. Ja'far 'Āl Yāsīn, 1st edn. (Beirut: Dār al-Manāhil, 1988).

Al-Fayḍ al-Kāshānī, *'Ayn al-Yaqīn*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ḥawrā', 2007).

Al-Mullā Hādī as-Sabzawārī, *Sharḥ al-'Asmā'*, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'Urwat-ul-Wuthqā, 2008).

Bahmanyār b. al-Marzubān, *at-Taḥṣīl*, ed. Shahīd Muṭahharī (Tehran: 'Intishārāt-e Jāmi'at-e Tehran, 1375H.S.).

Ḥasan Ḥasan Zādeh al-'Āmulī, *Sarḥ al-'Uyūn fī Sharḥ al-'Uyūn*, 2nd edn. (Qum: Markaz-e 'Intishārāt-e Daftar-e Tablīghāt-e 'Islāmī).

Ibn Manẓūr, *Lisān al-'Arab* (Qum: Nashr 'Adab al-Ḥawzah, 1405H.).

Ibn Sīnā, al-*'Ishārāt w-at-Tanbīhāt*, 1st edn. (Qum: Nashr al-Balāghah, 1375H. S.).

____, "Risālat al-Ḥudūd," in *al-Muṣṭalaḥ al-Falsafī*, ed. 'Abd al-'Amīr al-'A'sam, 2nd edn. (Cairo: al-Hay'ah al-Maṣriyyah al-'Āmmah lī-al-Kitāb, 1989).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *Nihāyat al-Ḥikmah*, comm. by Shaykh Miṣbāḥ al-Yazdī (Beirut: Dār al-Kitāb al-Lubnānī).

____, *Kitāb al-'Arshiyyah*, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat at-Tārīkh al-'Arabī, 2000).

____, *Majmū'at Rasā'il Falsafiyyah* (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth, 1422 H.).

Mīrzā Ḥusayn an-Nūrī aṭ-Ṭabrasī, *Mustadrak al-Wasā'il*, 2nd edn. (Beirut: Mu'assasat 'Āl al-Bayt li-'Iḥyā' at-Turāth, 1988).

Muḥammad b. Muḥammad an-Nu'mān (ash-Shaykh al-Mufīd), *al-'Irshād fī Ma'rifat Ḥujaj-Allāh 'Alā al-'Ibād*, 2nd edn. (Beirut: Dār al-Mufīd lī-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr, 1993).

Muḥammad Bāqir al-Majlisī, *Biḥār al-'Anwār*, ed. 'Alī Akbar al-Ghafārī, 2nd edn. (Beirut: Mu'assasat al-Wafā', 1403 H.).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, comm. by Ḥusayn al-'A'lamī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī lī-al-Maṭbū'āt, 1997).

Muḥammad Mahdī an-Narāqī, *Jāmi' as-Sa'ādāt*, ed. Muḥammad Kalāntar (Najaf: Maṭba'at an-Nu'mān).

Muḥammad Taqī an-Naqawī al-Khurāsānī, *Muftāḥ as-Sa'ādah fī Sharḥ Nahj al-Balāghah*.

Ṣadr ad-Dīn Muḥammad ash-Shīrāzī, *al-Ḥikmah al-Muta'āliyah fī al-'Asfār al-'Aqliyyah al-'Arba'ah* (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī, 1981).

Sulṭān Muḥaysin, *'Uṣūr Mā Qabl at-Tārīkh*.

Zaynuddīn b. 'Alī al-Jubā'ī al-'Āmilī (ash-Shahīd ath-Thānī), *Rasā'il ash-Shahīd ath-Thānī* (Qum: Manshūrāt Maktabat Baṣīratī).

_____, *Rawḍ al-Jinān fī Sharḥ 'Irshād al-'Adhhān*, 1st edn. (1422 H.).

The General Trajectories of Plotting Human Nature

Hasan Badran ________________ (71-98)

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

In the humanities, as well as in modern biology, man was reduced to a biological being, whereby the internal, invisible, element is minimalized. Philosophical and religious approaches, on the other hand, were confined to the rational aspect of human beings, taking those material aspects, of human beings, to be merely preparative conditions for the spiritual life. In scripture, however, the basic starting point for any understanding of human nature remains that man emerged from clay and it is to clay that he returns. Such a scriptural truth instigated a surge of questioning and protest among the dwellers of the upper realm (the angels and

Al-'Allāmah al-Ḥillī, *Kashf al-Murād fī Sharḥ Tajrīd al-I'tiqād*, comm. by Ḥasan Zādeh 'Āmulī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat at-Tārīkh al-'Arabī, 2012).

Al-Barqī, *al-Maḥāsin*, comm. by Jalāluddīn al-Ḥusaynī (Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah).

'Alī b. Muḥammad al-Laythī al-Wāṣiṭī, *'Uyūn al-Ḥikam w-al-Mawā'iẓ*, ed. Ḥusayn al-Ḥusaynī al-Bīrjandī (Qum: Dār al-Ḥadīth, 1376 H.S.).

Al-Imām 'Alī b. 'Abī Ṭālib, *Nahj al-Balāghah*, comm. by Muḥammad 'Abduh, 1st edn. (Qum: Dār adh-Dhakhā'ir, 1412 H.).

Al-Mawlā Muḥammad al-Māzindarānī, *Sharḥ 'Uṣūl al-Kāfī*, ed. Mīrzā Abū al-Ḥasan ash-Sha'rānī, 1st edn. (Beirut: Dār 'Iḥyā' at-Turāth al-'Arabī lī-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr w-at-Tawzī', 2000).

Al-Miqdād as-Siyūrī, *an-Nāfi' fī Yawm al-Ḥashr fī Sharḥ al-Bāb al-Ḥadī 'Ashar*, 2nd edn. (Beirut: Dār al-'Aḍwā', 1417 H.).

Al-Mullā Hādī as-Sabzawārī, *Sharḥ al-'Asmā' al-Ḥusnā* (Qum: Manshūrāt Maktabat Baṣīratī).

Ar-Rāghib al-'Aṣfahānī, *al-Mufradāt fī Gharīb al-Qur'ān* (Saudi Arabia: Maktabat Nizār Muṣṭafā al-Bāz).

____, *Mufradāt Alfāẓ al-Qur'ān*, ed. Ṣafwān 'Adnān ad-Dāwūdī, 1st edn. (Damascus: Dār al-Qalam, 1996; Beirut: ad-Dār ash-Shāmiyyah, 1996).

Ash-Shaykh al-Kulaynī, *al-Kāfī*, ed. 'Alī 'Akbar al-Ghafārī, 3rd edn. (Tehran: Dār al-Kutub al-'Islāmiyyah, 1388H.S.).

Ash-Shaykh aṣ-Ṣadūq, *'Ilal ash-Sharā'i'* (Najaf: Manshūrāt al-Maktabah al-Ḥaydariyyah, 1966).

Ash-Shaykh as-Subḥānī, *Lubb al-'Athar fī-l-Jabr w-al-Qadar*.

Ash-Shaykh aṭ-Ṭabrasī, *Majma' al-Bayān*, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī lī-al-Maṭbū'āt, 1995).

As-Sayyid 'Ibn Ṭāwūs, *'Iqbāl al-'A'māl*, ed. Jawād al-Qayyūmī al-'Aṣfahānī, 1st edn. (Qum: Maktab al-'I'lām al-'Islāmī, 1414 H.).

Ibn 'Abī al-Ḥadīd, *Sharḥ Nahj al-Balāghah*, ed. Muḥammad 'Abd al-Karīm an-Nimrī (Beirut: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 1998).

'Ibn Maytham al-Baḥrānī, *Sharḥ Mā'at Kalimah li-'Amīr al-Mu'minīn*, comm. by Mīr Jalāluddīn al-Ḥusaynī al-'Armawī (Qum: Manshūrāt Jamā'at al-Mudarrisīn fī-l-Ḥawzah al-'Ilmiyyah).

Centuries (New York: Springer, 1988).

W. C. Chittick, *Imaginal Worlds: Ibn al-'Arabī and the problem of Religious Diversity* (Albany: State University of New York Press, 1994).

____, Me & Rumi: *The Autobiography of Shams-i Tabrizi* (Louisville: Fons Vitae, 2004).

____, *Science of the Cosmos, Science of the Soul: The Pertinence of Islamic Cosmology in the Modern World* (Oxford: Oxford University Press, 2007).

____, *The Heart of Islamic Philosophy: The Quest for self-Knowledge in the Teachings of Afḍal al-Dīn al-Kāshānī* (Oxford: Oxford University Press, 2001).

Human Nature: A Qur'ānic, Philosophical Approach

Samir Kheireddin

Sapiential Knowledge Institute - Beirut (41-70)

While, traditionally, the approach has been to delve into man through his nature, what is herein suggested is to study the nature through man himself, so that man becomes the significatory principle as to his nature. To this end, two paths can be taken, (1) Scripture on the one hand, and (2) the self, inasmuch as it can read itself, on the other. (1) is resorted to in this regard since natures were granted, to whatever, or whoever, possesses a nature by the granter of religion; the source is one, that is. (2), on the other hand, is justified by the fact that the self is present to itself, and nature is one of its internal affairs. Having understood nature through either of these non-exclusive paths, we can afford to read the significations of the nature's acts through nature itself.

Key terms: Human nature; the mutation of natures; nature and pain; universal nature; personal nature; first and second natures.

References

'Abd al-Wāḥid b. Muḥammad at-Tamīmī al-'Āmidī, *Taṣnīf Ghurar al-Ḥikam wa Durar al-Kalim*, 1st edn. (Qum: Daftar-e Tablīghāt-e 'Islāmī, 1366 H.S.).

'Abū al-Fatḥ al-Karājkī, *Ma'dan al-Jawāhir wa Riyāḍat al-Khawāṭir*, ed. As-Sayyid 'Aḥmad al-Ḥusaynī, 2nd edn. (1394 H.).

Aḥmad b. Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. 'Abd as-Salām Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr lī-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr w-at-Tawzī').

Ḥassan al-Muṣṭafawī, *Taḥqīq fī Kalimāt al-Qur'ān al-Karīm*, 1st edn. (Tehran: Markaz Nashr 'Āthār al-'Allāmah al-Muṣṭafawī, 1393 H.).

Muḥammad Ḥusayn aṭ-Ṭabāṭabā'ī, *al-Mīzān fī Tafsīr al-Qur'ān*, ed. Ḥusayn al-'A'lamī, 1st edn. (Beirut: Mu'assasat al-'A'lamī lī-al-Maṭbū'āt, 1997).

____, *ar-Rasā'il at-Tawḥīdiyyah* (Beirut: Mu'assasat an-Nu'mān lī-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr wa-t-Tawzī', 1991).

Sharḥ al-Muṣṭalaḥāt al-Falsafiyyah (Qism 'Ilm al-Kalām fī Majma' al-Buḥūth al-'Islāmiyyah, 1414 H.).

Su'ād al-Ḥakīm, *al-Mu'jam aṣ-Ṣufī: al-Ḥikmah fī Ḥudūd al-Kalimah*, 1st edn. (Beirut: Dār Dandarah lī-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr w-at-Tawzī', 1981).

The Recovery of Human Nature

William Chittick – trans. Ali Rida Rizek

Stony Brook University, USA (27-40)

Tawḥīd is the basis of the Islamic *Weltanschauung*. *Tawḥīdī* knowledge, in fact, is the one more closely entwined with the human nature. Whereas transmitted knowledge aims at making use of the accumulation of human epistemic endeavors, the intellectual knowledge aims at self-actualization. Through transmitted knowledge a negative definition of man is, at best, attained. *Tawḥīd*, however, provides a contemplative, intellectual, mode whereby we are capable of thinking in terms of Divine Names and Attributes of which man is the most encompassing image – to the extent that he is the image of the imageless. This, essentially, explains why human nature is so difficult to grasp.

Key terms: Transmitted knowledge and intellectual knowledge; human nature; *fiṭrah*; "the origin and the end"; freewill.

References

Ar-Rūmī, *The Mathnawī of Jalāluddīn Rūmī*, ed. and trans. by R. A. Nicholson (London: Luzac, 1925-1940).

Mulla Sadra, *The Wisdom of the Throne*, trans. J. W. Morris (Princeton: Princeton University Press, 1981).

S. W. Gaukroger, "Descartes' Conception of Inference," in R. S. Woolhouse (ed.), *Metaphysics and Philosophy of Science in the Seventeenth and Eighteenth*

EDITORIAL

SPECIAL ISSUE: HUMAN NATURE [1]

The Throne of Spirit and the Man of Perpetuity

Sapiential Knowledge Institute – Beirut

The heart (*al-qalb*) is a fluid reality, changing in accordance with the appearance of Divine Manifestations. The flux it entertains, in terms of behavioral accidents, discloses the very movement of the essence of human meaning (*al-lubb*). The action of the heart is what generates the human identity, for it represents the human nature that was constituted through (1) the meditations of the self, (2) the epistemic extrapolations of the "intelligent heart" (*al-fu'ād*), and (3) the insights, into reality, of the heart itself. The heart, moreover, is multi-faceted: one of its faces turns towards the body (the clay), another towards the universal meaning of the rational soul, a third towards the individuated personal identity, and still another face associates with the light of God. In the man of perpetuity, these faces come to an intricate balance, for he is the possessor of an isthmic (*barzakhī*) heart which combines the spirit with the clay; it is this heart which entitles him to the *tawḥidī* vision, and to the gifts of *fiṭrī* knowledge and Divine trust.

Key terms: "The *'Arafah* supplication [by 'Imām Ḥusayn b. 'Alī]"; the man of perpetuity; human nature; the human heart.

References

'Abū Ḥāmid al-Ghazzālī, *'Iḥyā' 'Ulūm ad-Dīn* (Beirut: Dār al-Ma'rifah).

'Aḥmad b. Fāris, *Mu'jam Maqāyīs al-Lughah*, ed. Muḥammad Hārūn (Beirut: Dār al-Fikr lī-aṭ-Ṭibā'ah w-an-Nashr w-at-Tawzī').

Al-Mullah Muḥammad 'Alī Fāḍil, *Mabānī wa 'Uṣūl al-'Irfān ash-Shī'ī, Qirā'ah fī Du'ā' 'Arafah*, 1st edn. (Beirut: Dār al-Ma'ārif al-Ḥikmiyyah, 2011).

'Ar-Rāghib al-'Aṣfahānī, *Mufradāt 'Alfāẓ al-Qur'ān*, ed. Ṣafwān 'Adnān ad-Dāwūdī, 1st edn. (Damascus: Dār al-Qalam, 1996; Beirut: ad-Dār ash-Shāmiyyah, 1996).

In the seventh paper, of this special issue, Ali Yussef presents a phenomenological reading of nature as it is present to its perceiver, thus trying to make a link between its diverse dimensions. Mehdi Mehrizi deals with the issue of the inclusion of the Divine address to man an allegorical element in its narratives. The settling of this issue is crucial for understanding the dimensions of the story of the creation of Adam, with all its implications as to the understanding of human nature.

Mary Midgley critically tackles some problematic issues in modern ethics, brought about by the reductive mentality, and defends the need to assert the unity of the human agent in any ethical judgment. Musa Malayari studies the philosophical implications of maktab *Tafkik's* claim that the soul is material, which goes against much of the mainstream Islamic thought and philosophy.

The final paper, by Maurice Bloch, explains anthropology's loss of subject-matter, human nature, and its subsequent failure to communicate with other fields of inquiry.

Mahmoud R. Youness

The difficulty to get hold of human nature is by now, supposedly, warranted. Very few notions gave rise to as much contending views. Most views purported to exhaustively explain human nature based on an element or two. Their success in uncovering the riches of these elements notwithstanding, only an approach capable of simulating human comprehensiveness can pay due to the complex, and manifold human nature. Such an approach remains hidden, of necessity, behind the ever anxious human question. The more recent (Hegemon?) trends of thought, however, imposed a sole reading of man exclusive of any recourse to the sacred as a further explanatory source. In the time of revisions, the notion of human nature represents an opportunity for a major synthesis, which opens up to tradition, and learns from the mistakes of the earlier exclusivist claims to truth. The notion, general and ambiguous as it – inherently – is, should not be evaded through final answers. We might have to delve into the notion through the mesh of sundry others (the self, the soul, the mind, the intellect, the spirit, the ego, the identity, etc.) then let us undertake our revision in light of the now available intellectual *Lichtung*[15]. The seeds and roots that will give rise to the new shoots have always been there, dormant. Let's make sure they will outcompete the weeds.

The Issue

Shafik Jaradi commences his endeavor by inspecting the human heart, whose multiple faces are in active competition, which is only settled in the man of perpetuity, the one with the isthmic heart, and *tawḥīdī* vision. From a related Islamic-philosophical perspective, William Chittick suggests *tawḥīd* as a meditative formula to understand man, expansive as he is, and to overcome the problems of alienating human nature in recent thought. Samir Kheireddin, suggests an inversion of spectrum, whereby we start from man in order to understand his nature, in contradiction to the traditional approach where nature is deployed for the understanding of man. Hasan Badran objects to the sidelining of the revelatory truth which insists on the materiality (clayness) of man while insisting on his high status. He considers that any elimination of any of man's dimensions dooms all our attempts at understanding him.

S. H. Nasr compares man, in the traditional sense, i.e. as a bridge between the earth and the heavens, to the man created by the enlightenment on the basis of disjunction from the heavens. The obscuring of the Divine stamp on man's face must ultimately leave its imprint on the whole world, for the centrality of the human being therein. Anne Marie Schimmel investigates the traditional readings of the reality of man, and the role the devil plays. She pays further attention to peculiarity of the human will, and the capacities of good and ill in man.

15 A Heideggerian term which means "forest clearing." It is intended as a challenge to the Cartesian epistemology. Apparently, we're using it here as an image only.

7.

We finally, then, arrive at the centrality of ethics; for it projects the paths of settling and departing. Even if this said motion is enclosed within the (human) soul, it is not severed from external reality. Rather, external reality subsumes the soul itself, and everything there is. To take the soul apart from external reality is to make a methodological move. To reify the distinction, subsequently, is to commit a methodological insult. The soul simulates, through virtues, the Names and Attributes pervading every corner of existence, to the extent that any talk of break between the ethical dimension and existence (the private human existence included) is empty talk. The virtues, moreover, being of unending degrees, simulate the modularity and richness of existence, and, if intense enough, endorse the whole of existence.

To resort to a Sadraean expression, again:

> Know that "Allah" is the name of the divine essence because it encompasses all the attributes of perfection, and its form is the perfect man. The Prophet (S) referring to this point says, "I have been given all the words [*'ūtīt jawāmi'-al-kalim.*]" *Al-Rahman* (or the All-Merciful) is the name that confers the expanded existence on all as required by wisdom. *Al-Rahim* (or the All-Compassionate) is the cause of the spiritual perfection of things according to their end [...]. Accordingly, the meaning of "In the name of Allah the Merciful the Compassionate" (*bismillah al-rahman al-rahim*) is: "By the complete form comprising the particular and general mercy, which is the manifestation of the divine essence." The Prophet (S) was referring to this meaning when he said, "I have been sent to bring to perfection the noblest moral precepts [*bu'ithtu li-'utammima makārim-al-'akhlāq*]", for the noblest moral precepts [character traits (*'akhlāq*)] are confined to the human comprehensive truth[14].

Such truth (*ḥaqīqah*) is manifest - in the human nature actuated at various existential levels, as well as in external reality – as laminae (*raqā'iq*; singular: *raqīqah*), or thin, sublime, expressions. It is comprehensive because man, alone, can manifest all the "divine attributes in an equal way." By virtue of this comprehensiveness, he was made vicegerent. His very nature entails the orientedness towards this comprehensiveness - it is perhaps this orientedness itself. No matter how fulfilled he sees himself in all sorts of directions, his nature requires to comprehend all directions, elevating all the lower ones, as it ascends, so that all can perish in the Face of God. We clearly see, in the words of Mulla Sadra, this organic collectivity which connects the whole of existence together – without evading the peculiarity of the human situation. We see, as well, that the Prophet, peace be upon him, with the comprehensiveness he most perfectly accommodates, is required to provoke the striving towards comprehensiveness latent in all human beings.

14 Divine Manifestations, op. cit., pp. 43-4.

6.

To reiterate, a strong sense of substancehood will always problematize the relationship between the newly declared substances. This seems to be the heritage of essentialist metaphysics. The existential philosophy of Mulla Sadra, on the other hand, furnishes a common ground whereupon the entities of the world retain their peculiarities without being governed by alienation. To talk of quaddities (or aspects, or ranks) is to recognize the underlying unity between beings, and between beings and Being. Quaddities, levels, or aspects, are expressions of the richness of real entities, while recognizing their similitude (*tasānukh.*) To admit of such similitude renders the question of how the human and the Divine natures relate less problematic – while not relegating both to the same level, of course.

We have actually attempted to dissect the terms of the relation ("faith" and "revelation," particularly)[12] in earlier issues, so I won't delve into these again. However, the indefiniteness which defines (!) human nature, and which immunizes it against the "grasp" of the "methodological instrumental reason," inaugurates an epistemic challenge; challenges are where the opportunities reside, however.

Consider the traditional approach to the question of revelation, for instance: how can the Absolute[13] possibly relate to the immanent (the engrained in temporality, if I may)? Formally, this is very similar to asking about the relation of the mind/soul to the body once they were deemed solid substances. It is a flawed question by virtue of the very definitions of the terms involved. Furthermore, isn't it that the "Absolute" is the One Who engrained contingents in temporality? Cannot He see that the contingent's reception of His communicative message is a reception shaped by the imperatives of temporal engrainedness? Is there any other route as a matter of fact?

Well, if we entify the temporal (contingent) – in contradistinction to the Absolute – with much the same intensity that has characterized the bulk of our more recent thinking, then no other route obtains. If we regard it in its fluidity, however, in its motion open to the possibilities of ascent and descent, then the whole framework of opposition dissolves in favor of the dialectics of integrative perfection. The first step, then, is to reject all the inhibitions against our "orientedness towards (*tawajjuh.*)" The second is, naturally, to cultivate our capacities towards proper choice of direction (*wijhah.*) After all, we are condemned to choose – Sartre was right. Our choice sets us on the track of resembling the direction/destination of our choice, and our inherent "orientedness towards" provides the enzymes, the metabolic circumstances, that catalyze the process of resemblance.

12 See, issues 24 and 25.

13 "Transcendent" is usually deployed, but is more problematic.

5.

Striding towards the Absolute is an act defiant of arrivals. To use a Qur'ānic term, the (absolute) destination (*wijhah*) is the Face of God (*wajh-ullāh*); "everything is to perish except His Face."[9] For everything perishes *in* His Face; everything is an appearance of His Names, with man being the most comprehensive and most perfect appearance. The Face of God, then, is the universal man (*al-'insān al-kāmil*), i.e. human nature upon the full actuation of the Divine within.

> The Prophet of Allah (S) is the manifestation of all the divine attributes in an equal way [*'alā ḥadd-al-istiwā'*], and because of this, he is like the equator in all realms of existence."[10]

In other words, the actuation of the Divine within man is the human nature most fulfilled, and the Divine most manifest. Yet, this is the realm of the Absolute; absoluteness effects an irreducible space between fullness and arrival (settlement), and intensifies this space; arrival can never be had in the real sense of the word; the fullness of human nature is never its farthermost limit.

The Qur'ān designates this absoluteness "the Face of God." The face is what we receive of the thing. Through it things are known. God, then, is known through man; this is the original intention of his creation as tradition testifies. The capacity of man to engage absoluteness is entwined with his rootedness in the Question (questionality?); he is the one moved (animated?) by the Question – the question of "*'alastu* (Am I not)"[11] – which is "oriented towards (*mutawajjih*)" the farthermost reaches of the "*balā* (Yes indeed!)," salvaging it from every vacillation brought about by the "*lā* (No; the refusal to admit Lordship)" which aspires to assert *the Self* – that is, human nature restricted to one of its stages (arrivals; settlements) – as against *the Face*, or the destination – that is, human nature in its fullness, or (perhaps) in its farthermost reach.

---

9 *Sūrat al-Qaṣaṣ* (The Story), v. 88. See, *The Qur'ān, With a Phrase-by-Phrase English Translation*, trans. 'Alī Qulī Qarā'ī, 2nd (revised) edn. (London: ICAS Press, 2005).

10 Mulla Sadra Shirazi, *Divine Manifestations: Concerning the Secrets of the Perfecting Sciences* (being a translation of *Al-Mazahir al-Ilahiyyah fi Asrar al-'Ulum al-Kamaliyyah*), trans. F. A. Amjad and M. D. Bozorgi, forword by D. B. Burrell (London: ICAS Press, 2010), p. 44.

11 See, *Sūrat al-'A'rāf* (The Elevations), v. 172:

> When your Lord took from the Children of Adam,
> from their loins, their descendants
> and made them bear witness over themselves,
> [He said to them,] '*Am I not* your Lord?'
> They said, '*Yes indeed*! We bear witness.'
> [This,] lest you should say on the Day of Resurrection,
> 'Indeed we were unaware of this.'

Firstly, he is capable, in his said movement, of self actuation in different directions; if he finds within himself two penchants, at odds with each other – and he finds such contending penchants within – he finds within himself, as well, the aptitude to actuate either (!) – Such is a highly unrestricted aptitude, more translatable into the lexicon of a Godly language than into the impoverished vocabulary of a limited being.

Secondly, man possesses a direction/destination (*wijhah*.)[6] To be broadly predisposed towards infinite possibilities of actuation is one thing (peculiar to man), and to be capable of *deciding* on the direction of actuation is quite another. This entails that man is equipped with the navigation tools that help him out-maneuver the obstacles set to fragment him or to have him inhabit/settle in an unsuitable destination. What suits him, or his nature, is but the destination that refrains from all stagnation. To my mind, what is intended by *fitrah* in Islamic sources is just this: the *orientedness towards* the absolute, and the refrain from stagnation.

Accordingly, man is, of necessity, *oriented towards* (*mutawajjih*). "Orientedness towards," or *tawajjuh*, is the action which delineates human identity within the quaddity of limitedness, and restraint, in human nature (i.e. human nature qua limited). Human nature, then, is, at once, (1) the basis for orientedness, and (2) the ever-provisional product of *orientedness*. This suggests that, among the diverse human faculties, Imagination – for its obvious role in engendering orientedness – is of singular importance; more significant[7], perhaps, than Reason[8]. Reason sharpens and refines; Imagination liberates and opens up. This dialectic of refinement and liberation is the one which actuates the capacities of (human) nature, and defines its "identity," i.e. *the level at which the Self settles, more or less, stably.* Refinement and liberation are the elements of human nature inasmuch as it is restricted, from a certain quaddity, and unrestricted (unqualified, absolute) from another. Apparently, the Will plays a major role in actuating the possibilities that imagination opens into, and (that) Reason refines – Reason is not to be understood, in this context, as (merely) instrumental. The centrality of Feeling, additionally, in probing the paths of completion and actuation, and in motivating endurance fits perfectly within this frame.

---

6 As this editorial is, to a large extent, a translation of the Arabic one – translation in the sense of using the possibilities made open through Arabic language as a resource for further deliberation upon the conversing notions, in both languages, of relevance here – the starting point is often Arabic. The Arabic root "*wjh*" is the source for "*tawajjuh*," "*wijhah*," "*Wajh*," and "*Wajih*," all of which are of significance in shedding light on the nature and position of human beings. "*Tawajjuh* (orientedness towards)" and possession of a "*wijhah* (direction/destination)" – possessing the capacity to choose, in other words – are the two main constituents of human nature. Utilized properly, man achieves his aim and reaches his proper destination ("*Wajh-ullāh* (the Face of God.)") This bestows upon him "*wajāhah* (distinction)" – he becomes "*wajih*" – through which he intercedes in favor of his beloved ones – at this stage, all the creatures are beloved to him.

7 Of utmost importance, in this regard, is to avoid the entification of these faculties. These are different quaddities of the human soul; substances only in the weak sense. The oneness of the human being cannot be jeopardized on the basis of the multiplicity of his faculties. Rather, the collective unity of these faculties is evidence to the personal unity of the human being.

8 This goes against the very gist of the Cartesian move, and it has enormous epistemological consequences. We will try to delve into these in the coming issue.

4.

Where would the Self fit within the (less restricted) bounds of such substancehood? What about human nature? How does the Self relate to human nature? What would define such nature in its capacity as a substance: flux or immanence? Do immanent, fixed, substances exist at all? What about the traits and concomitants of human nature? Are there any inherently concomitant traits? How do these preserve identity? How does nature relate to identity in the first place?

These questions might seem ontologically oriented, but what motivates this inquiry is their ethical relevance – "ethical" intended in the foundational sense (not that the ethical and the ontological are unrelated.) This should be clarified shortly. But then, it seems to me that the impetus to intensify the questioning is the Question itself. Human nature invokes the Question; it provokes it even if, at times, it falls behind it. The Question is one of its most essential terms. Put differently, "The Immigrant Question"[5] is more representative of human nature than rigorous certainty. Let us then pursue nature in its questions.

What articulates nature is a composite of restraint and lack of restrictions, of constants that reside, or inhere, and variables that depart. What is it that resides, and what is it that departs? Or, what is it that is retained, and what is it that is relinquished and "departed?" What does the departure entail? Is the Self, *within nature*, restricted to what must be retained? Or, is the Self – even the Self – engrained in flux to the extent of departing, at one point, its own selfhood? What defines the ambit of movement here?

It is perhaps that what is fixed in human nature is its very fluidity; Mulla Sadra holds that

> the human soul has no fixed (known) rank in terms of identity, no existential position in resemblance of all other existents – whether natural, psychological or intellectual – each of which has its own specified rank. Rather, the human soul entertains a plethora of ranks and stations. As such, its reality is always difficult to grasp, and its identity difficult to fathom.

What becomes of the Divine aspect in human nature if it (human nature) is condemned to this level of flux and mutability?

To start with, man is peculiar (without having to evoke negative anthropocentric connotations, one can start by admitting the privileged epistemological "access" of human beings to this world.)

---

5 See, Shafik Jaradi, 'Religion, Philosophy and the Immigrant Question,' *Al-Mahajja* 19: 89-94.

3.

Defining the soul and the body as separate substances, in ancient philosophy, occasioned the inquiry into the sort of relationship governing their interaction. The Cartesian move further "entified" (intensified) the very notion of substance according to which the body and the soul were meant to be cognized.

Autonomous as they stood, thereafter, no sense of relationship can be deemed binding. To the contrary, the resulting idleness (nonsensicality even) of any conception of relationship, juxtaposed against the empirical fact that a person exists (as one person!), necessitates the elimination of either "substance" as metaphysically superfluous. The dictates of parsimony could never be more compelling. One is tempted to claim that the history of post-Cartesian philosophy is, essentially, an unfolding of a process of justification (rationalization) of such elimination(ism).

The radical entification of Substance brought about the solid dualities wherein "aspects" of one entity are reified, or are taken to be further autonomous entities. Atomism is one natural outcome. But the lack of communication, of existential dialogue, of any *immersed* epistemological exchange, rather interchange, between the newborn entities, is a more dangerous one. The aspects, or "quaddities,"[3] of the one and same being, are foreign to each other now, and the one and same *being* is immersed in a sea of solitude.

Only a "weak" sense of "substancehood,"[4] whereby (personal) identities are preserved without impeding the becoming and the interaction of entities, can save the Self from becoming, merely, an object, and collapsing upon itself – that is, if we are keen on preserving substances in the first place (which might offer some heuristic, or methodological, advantages.)

---

3 This is our translation of the Arabic term "*ḥaythiyyah*," which derives from "*ḥayth*." The Arabic equivalent of the Latin "*qua*" is "*min ḥaythu*." "*Al-ḥaythiyyah*" is the aspect, or consideration, of the object, being studied. Different fields of inquiry might study the same object, but each would be concerned with a specific "quaddity." "Consideration" is better used to render "*i'tibār*," whereas "aspect" is used to translate "*jihah*." "*Ḥaythiyyah*," however, requires a term which expresses its peculiarity. Although the three terms are only slightly nuanced, "*ḥaythiyyah*" is more ontological than conceptual; it pertains to the object itself. The term is very central in Islamic philosophy to the extent that it is declared: "absent the 'quaddities,' no philosophy/wisdom obtains (*lawlā al-ḥaythiyyāt, la-fasadat-al-ḥikmah*)." For instance, to define two objects as "contradictory" is to say that, no matter the quaddity, the two objects can never come together. Or else, "contradiction" withdraws in favor of other forms of "opposition."

We have argued [in Arabic] in the editorial of issue 21 ("The Return of Metaphysics"), that the ancient definition of metaphysics (first philosophy) as "the study of existent/being *qua* existent/being," entails the move, in Sadraean philosophy, towards defining metaphysics as "the study of existence/Being *qua* existence/Being." This means that the very "quaddity" that metaphysics is concerned with is the most general one there is, but it actually entails, as well, that the task of metaphysics is to study all the existential quaddities of existence/Being itself, the most common examples being unity/multiplicity, necessity/contingency, cause/caused, substance/accident, etc.

4 To use an example from Aquinas, even a human hand might be considered a substance as it has some sort of "subsistence" – though it is a part of a larger substance, i.e. the human being; see, R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature* (Cambridge: Cambridge University Press, 2004), p. 48. Ambiguous as this notion of substance – and subsistence – is, it allows us to talk of the soul and the body as different (not separate!) substances without regressing into a stagnant metaphysic.

3. Reason is, in essence, instrumental, expressing itself in creating, and utilizing, innovations (technical innovations, even in the realm of art, are the point of reference in this regard), with a penchant to abstract, to flee the concomitants of the body, the world, or whatever is other than Reason.

To be sure, there exists a fourth outcome which bears upon the human collective identity. For, owing to the "move," the individuality of human beings is ontologically consolidated. In other words, human nature can now be considered irrespective of human collectivity, or of the individual's relation to community, for such a communitarian matter-of-fact is a later accident. This is a direct consequence of the detachment (of the human being) from external nature, or of the construal of external reality (the human Other included) as against the Self. It will, furthermore, provide the basis, as we will see, for casting away the whole notion of human nature.

2.

Theories, while purporting to deliver properly descriptive frameworks, are never free of a normative bite. A description is, of necessity, perspectival and shaped by prior commitments, to the extent that the descriptive-normative split can only be useful within (very) narrow methodological restraints. Theories, thus, presuppose an ideal framework within which the "describables" entertain a perfect fit. Accordingly, the position of a describable – human nature, or man, in our case – within a certain theory is defined by the very ideal it claims, or presupposes.

The Cartesian move fits within the "tradition" of "rational ideal" theories. Its new appropriation of the meaning of Reason, however, is distinctively far-reaching. For our purposes, we are concerned with (firstly) the "definition" of human nature accordingly, and (secondly) the tools of knowing human nature subsequent to (us) being relocated (dislocated?) to a whole new epistemic universe. This second point, verifiably, is not unrelated to the first; the academic (crass?) partitioning of the fields of inquiry (dedicated to study human nature) was a necessary step towards the fragmentation of the human Self, and as the Self fails to hold, human nature disintegrates. For all academic purposes, it is rendered redundant. As such, certain philosophical trends, fitting the context brought about by the Cartesian move, culminated in a rejection of any claim to a *stable* human nature; "stability" infringes upon the absolute normativity freedom was meant to entertain, and is, moreover, suspect of being, slightly, more into the Divine than what the implications of the theory allow for. Doubtless, such suspicions motivate whole fields of scholarly inquiry today.

EDITORIAL

1.

The Cartesian move[1] culminated in – or perhaps consolidated – three main outcomes, the implications of which, as to the understanding of human nature, and the definition of man,[2] were radical and unprecedented in scale; the reversion towards the Self estranged the world; rather, the Self estranged itself. It collapsed upon itself in pursuit of itself as a final world. In its new world, wherein it sought autonomy and independence – to the extent that it can endeavor to engage "others" (within or without) – the Self came to identify with the rational dimension therein, for it, alone, was firmly established. Indeed, Reason is what warrants the "reality" of every other "dimension." It is the judge as to whether a "dimension" is *real*, or merely an invention it needed to contrive – inadvertently at times – in keeping with the imperatives of its evolutionary history.

Some inventions – thus goes the narrative – could gather enough momentum to rival Reason itself. How could Reason, then, prove itself (or that it is the whole of the Self) against all such rivals? It must – the narrative goes on – return to its original purity, cleansing itself of all residues, and firmly grasping its reality which ever-expresses itself in impure amalgams. It should proceed towards self-sufficiency, and achieve full transparency before itself. It must realize itself – in conformity with its nature – through abstraction, and through technical innovations.

The steps of the move, then, are as follows:

1. Reason, or thought, is the evidence of the Self and, derivatively, of everything else;
2. the Self identifies with Reason;

1 The Cartesian 'move' suffers no shortage of coverage. Nonetheless, for a (very) non-representative, yet relevant, sample, see, E. Gellner, *The Devil in Modern Philosophy*, 2nd edn. (London and New York: Routledge and Kagan-Paul, 2003), pp. 2-7; C. Taylor, "Overcoming Epistemology," in *Philosophical Arguments* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1995), pp. 1-19; P. Ricœur, "The Crisis of the 'Cogito.'" *Synthese* 106: 1 (Jan., 1996): 57-66.

2 In the generic sense; no androcentric connotations are intended.

In the Name of Allah,
the All-beneficent, the All-merciful

Al-Mahajja
Issue 26 (2013)